Volume 1b: pages 334 - 690

This is an OCR of a scanned copy of volume 1 of Franz Pieper's *Christliche Dogmatik*. It was done by BackToLuther, The German text was first recognized, with later corrections made to errors. Also the English and Latin text was added by another OCR process. The Greek text was also added but is not nearly as accurate as the other 3 languages. The infrequent Hebrew text was ~~only attempted in a few places. but was~~ marked with ~~"X"s and~~ a label "[HEBREW]" elsewhere for ease of later search and replace operations. – This file provides 2 benefits:

1. When opened in Google Chrome with Google Translate extension, it can be translated from the German text within seconds.
2. Searchable text for the German, Latin and English portions of these textbooks and so it is the perfect companion for studying the English translation edition.

Any detailed use of this must be checked with the original scanned version provided at this blog post.

NOTE: All text highlighted in light green was found to be missing in the English edition. This is not researched exhaustively, only in certain places.

Last update: **2017-03-29**: all references to Baier-Walther, Lehre und Wehre, Der Lutheraner have been linked; 2016-11-26 all pages have added ">" hyperlink added to original book page; added all Hebrew text; page x-refs to English ed.; 2016-01-29: proofed to 577; 2015-10-19: polished to 690 (done); 2015-09-24: updated some TOC elements; 2015-09-14: fixed TOC hyperlinks

================================

Christliche Dogmatik.

Von

D. Franz Pieper.

Erster Band:

Wesen und Begriff der Theologie. Die Heilige Schrift. Die Lehre von Gott. Die Schöpfung der Welt und des Menschen. Die göttliche Providenz. Die Engel. Die Lehre vom Menschen vor dem Fall und nach dem Fall.

St. Louis, Mo.
CONCORDIA PUBLISHING HOUSE.
1924.

Inhaltsangabe.

Wesen und Begriff der Theologie.

(De Natura et Constitutione Theologiae.)

[Part a - pages 1-333]

[English topics in brackets from English edition, with page #]

Die Heilige Schrift. (De Scriptura Sacra.)

Die Lehre von Gott. (De Deo.)

Die Schöpfung der Welt und des Menschen. (De Creatione.)

Die göttliche Vorsehung oder die Erhaltung und Regierung der Welt.

(De Providentia Dei.)

clamantia), S. 682 [Sins Crying to Heaven, p. 570] ; i. die Sünde wider den Heiligen Geist, S. 683). [The Sin Against the Holy Ghost, p. 571]

7. Luther und die Inspiration der Heiligen Schrift. ^

Es mußte schon wiederholt darauf hingewiesen werden, daß die moderne Theologie bei ihrer Leugnung der Inspiration der Schrift den Versuch macht, Luther zum *particeps criminis* zu machen. Erst die späteren Dogmatiker — so wird fast allgemein behauptet — hätten eine „künstliche Theorie" von der Inspiration aufgebaut, wonach die Schrift und Gottes Wort schlechthin zu „identifizieren" seien. Bei Luther hingegen lasse sich eine freiere Stellung zur Schrift nicht verkennen. Cremer nennt die Inspirationslehre der Dogmatiker „ein schlechthinniges Novum"[922) Seeberg kann sich wegen gewisser Äußerungen Luthers gar nicht vorstellen, daß in Luthers Geist die Verbalinspiration gewesen sein sollte.[923) Bei Nitzsch-Stephan wird einerseits zugegeben, daß Luther „die Heilige Schrift an die Stelle der kirchlichen Autorität [unter dem Papsttum] setzte", andererseits behauptet, daß sich bei Luther „deutliche Spuren" einer freieren Auffassung der Inspiration der Schrift fänden. „Auf lutherischer Seite beginnt mit Flacius und Chemnitz eine Verschärfung der Inspirationslehre. Vollends ausgebildet wurde diese von den Protestantischen Scholastikern des 17. und 18. Jahrhunderts seit dem Vorbild, das Johann Gerhard bereits 1610 im *Locus de Scriptura* gab und 1625 in der *Exegesis Uberior Loci de Scriptura* weiterführte. Man glaubte, die Katholiken, die Sozinianer, die Arminianer und andere Parteien nur dann siegreich bekämpfen zu können, wenn man das göttliche Ansehen der Schrift auf den Buchstaben [auf die Worte der Schrift] ausdehnte. Die Bibel war nicht sowohl Urkunde der göttlichen Offenbarung oder des Wortes als ein göttliches Religionslehrbuch. ... In vollster scholastischer Zuspitzung begegnet uns die ausgebildete Inspirationstheorie bei den Dogmatikern, die das alte orthodoxe System gegen Calixtus und die Synkretisten aufrechtzuerhalten suchten."[924) Daß Luther eine freie Stellung in der Inspirationslehre eingenommen habe, ist nicht nur von deutschländischen, sondern auch von amerikanischen Theologen behauptet worden, z. B. von D. Charles A. Briggs.[925)

---

922) RE.2. 3 VI, 755. 923) Dogmengesch.2 II, 289, Anm. 1.

924) Ev. Dogmatik 3, S. 249.

925) Vgl. *Presbytery of New York*. The Presbyterian Church in the United States of America against the Rev. Charles A. Briggs, D. D. Argument of the Rev. I. Lampe, D. D., a member of the Prosecuting Committee, p. 54 sqq. — Ebenso die Gegenschrift: *The Other Side*. By S. A. Farrand, Ph. D. 1897.

Aber diese Behauptung ist gänzlich außerhalb des Gebietes der geschichtlichen Wahrheit gelegen. Der Dissensus zwischen Luther und den lutherischen Dogmatikern hinsichtlich der Inspirationslehre ist pure Erfindung. Der wirkliche Unterschied zwischen Luther und den Dogmatikern ist der, daß die Dogmatiker nur schwach nachstammeln, was Luther viel gewaltiger aus der Schrift über die Schrift gelehrt hat. Erinnern wir uns noch einmal daran, was z. B. Quenstedt von der Schrift als dem inspirierten Wort Gottes aussagt. Quenstedt schreibt: [926)] „Die kanonische Heilige Schrift im Grundtext ist unfehlbare Wahrheit und von jedem Irrtum frei, oder, was dasselbe ist, in der kanonischen Heiligen Schrift findet sich keine Lüge, keine Unrichtigkeit, kein, auch nicht der geringste Irrtum, sei es in den Sachen, sei es in den Worten, sondern alle und die einzelnen Dinge, die in ihr berichtet werden, sind durchaus wahr, ob sie die Lehre oder die Moral, ob sie die Geschichte, Zeitrechnung, Ortsbeschreibung oder Namengebung betreffen; kein Nichtwissen, keine Unbedachtsamkeit oder Vergeßlichkeit, kein Gedächtnisfehler kann und darf den Schreibern des Heiligen Geistes beim Schreiben der Heiligen Schrift zugeschrieben werden." Diese Aussage Quenstedts über die Schrift ist als ein *dictum horribile* bezeichnet worden. Aber alles, was Quenstedts Aussage über die Schrift enthält, das sagt auch Luther, gerade auf die von Quenstedt erwähnten Einzelheiten eingehend, von der Schrift aus. Nur geschieht dies von seiten Luthers, wie bereits bemerkt wurde, mit unvergleichlich größerer Gewalt. Um dies darzutun, stellen wir hier zusammen, was Luther erstlich über die ganze Schrift sagt, und fügen dann hinzu, wie er sich über Einzelheiten äußert, in denen man ihm eine Abweichung von der Lehre der Dogmatiker zugeschrieben hat. Dabei läßt es sich nicht vermeiden, daß zum Teil solche Worte Luthers wiederholt werden, die schon in einem andern Zusammenhang und aus anderer Veranlassung angeführt wurden.

Von der ganzen Schrift sagt Luther: „Also gibt man nun dem Heiligen Geiste die ganze Heilige Schrift."[927)] „Die Heilige Schrift ist nicht auf Erden gewachsen." [928)] „Die Heilige Schrift ist durch den Heiligen Geist gesprochen." [929)] Sie ist „des Heiligen Geistes Buch"[930)] Sie ist „Gottes Brief" an die Menschen.[931)] Solche und ähnliche Aussprüche ließen sich in die Hunderte vermehren.

---

926) *Systema* I, 112. 927) III, 1890. 928) VII, 2095.
929) III, 1895. 930) IX, 1775. 931) I, 1055.

Aber was Luther von der ganzen Schrift sagt, das hält er auch in jeder Beziehung und in bezug auf alle einzelnen Fragen, die betreffs der göttlichen Autorität der Schrift erhoben worden sind, konsequent fest. Bekanntlich dringt die moderne Theologie stark darauf, daß eine „menschliche Seite" in der Schrift anerkannt werde. Diese „menschliche Seite" sei von den alten Theologen vernachlässigt worden, und diese „menschliche Seite" gebührend in den Vordergrund zu rücken, sei das besondere äounm der modernen Theologie. Die moderne Theologie habe einen scharf entwickelten Sinn für „die Wirklichkeit". Luther nun kennt allerdings auch eine „menschliche Seite" der Schrift, aber nur in dem Sinne, daß Gott sein Wort durch Menschen in menschlicher Sprache hat schreiben lassen. Luther ist entsetzt über die Leute, welche zu behaupten wagen, die Schrift sei nicht ganz und in allen Teilen Gottes Wort, weil die Schreiber der Schrift, wie Petrus und Paulus, doch auch Menschen gewesen seien. Luther bemerkt, wie wir bereits sahen, zu 1 Petr. 3,15: [932] „Wenn sie es so vornehmen und sagen: Du Predigst, man soll nicht Menschenlehre halten, so doch St. Peter und Paulus, ja Christus selbst Menschen sind gewest; wenn du solche Leute hörst, die so gar verblendet und verstockt sind, daß sie leugnen, daß dies Gottes Wort sei, was die Apostel geredet und geschrieben haben, oder daran zweifeln, so schweige nur stille, rede kein Wort mit ihnen und laß sie fahren." Und diese „Identifizierung" von Schrift und Gottes Wort hält Luther gerade auch in bezug auf solche Teile der Schrift fest, die uns sehr „menschlich" zu sein scheinen. Dafür einige Beispiele: Während Kahnis meint, man könne sich nicht wohl vorstellen, daß der Heilige Geist David das eingegeben haben solle, was David in Gestalt eines Psalms im Herzen empfand, sagt Luther von den Psalmen: „Mich dünket, der Heilige Geist habe selbst wollen die Mühe auf sich nehmen und eine kurze Bibel und' Exempelbuch von der ganzen Christenheit und allen Heiligen zusammenbringen." [933] Von denen, die die Psalmen, weil sie die Bewegungen des Menschenherzens beschreiben, nicht dem Heiligen Geist, sondern dem Menschen David geben wollen, urteilt Luther, daß sie ein „fleischlich Herz" haben.[934]

Auch über die anscheinend geringen menschlichen Dinge (*levicula*), deren Erwähnung schon einige ältere und besonders die modernen Theologen für des Heiligen Geistes unwürdig erachten,

---

932) St. L. IX, 1238. 933) Vorrede zum Psalter, XIV, 23.
934) Die letzten Worte Davids, III, 2803.

spricht sich Luther sehr eingehend aus. Luther warnt in seiner Vorrede auf das Alte Testament [935] „jeden frommen Christen", er wolle sich nicht dazu verführen lassen, die geringen Dinge, welche in der Schrift erwähnt und beschrieben werden, „der hohen göttlichen Majestät" abzusprechen. „Gott hat Lust", sagt Luther, „solche geringen Dinge (wie z. B. Jakobs Haushaltung und Ehestand) zu beschreiben, damit er anzeige und bezeuge, daß er nicht verschmähe, auch keinen Abscheu habe oder auch nicht weit sein wolle von der Haushaltung, von einem frommen Ehemann und von Weib und Kindern." [936] Es ist, als ob sich Luther nicht genug tun könnte hervorzuheben und darzulegen, wie wichtig und voll von heilsamer Lehre diese anscheinend geringen Dinge seien. Darum soll von diesen geringen Dingen auch in der Kirche nicht geschwiegen werden, sondern „man soll sie allezeit bewegen und den Leuten einschärfen, nämlich, warum doch der Heilige Geist, der ja einen sehr reinen Mund hat, mit so großem Fleiß von diesen Dingen reden möge, deren der heiligste Vater, der Papst, mit seinen keuschen Mönchen und Nonnen ungern einmal gedenken wollten als solcher Dinge, die gar unflätig und fleischlich sind vor ihren Augen. Denn sie wandeln in großen Dingen ihres Zölibats und ehelosen Lebens. Diesen Unflat aber, wie die Weiber schwanger geworden, Kinder geboren, und wie die Eheleute etwa miteinander gezürnt, achten sie nicht wert, daß man es lesen sollte. Es hätte, sagen sie, der Heilige Geist seiner Heiligkeit nach von himmlischen und sonst von andern, höheren Dingen reden können und nicht von solchen geringen, fleischlichen Dingen.. Er sollte ein Mönch oder Nonne geworden sein; aber nun erzählt er nur, wie es um die Haushaltung gestanden habe, und wie es mit Jakobs Ehestande zugegangen sei. Das ärgert uns heilige und engelische Männer, die wir über die Wolken herwandeln in Weisheit und Geistlichkeit der Engel. Dieweil aber sie diese geringen Dinge verachten und einen Ekel daran haben, darum ist der Heilige Geist nun den so hoffärtigen und ruhmredigen Heiligen feind und erkennt sie nicht für die Seinen; er läßt sie in ihrer Herrlichkeit, Hoffart und Eitelkeit immer hinfahren und fährt hernieder zu seinen Kreaturen; dafür sorgt er und ziert sie. Denn er hat den Erdboden geschaffen, er hat Mann und Weib geschaffen und sie gesegnet, daß sie sollen fruchtbar sein; er hat ihnen die Welt unterworfen, und er ist es, der noch alles erhält;

---

935) St. L. XIV, 2 f.
936) Opp. exeg. Lat. VII, 285—287. St. L. II, 537 ff.

er ernährt und gibt der Mutter Milch, das Kindlein damit zu nähren und zu erhalten. Diese Kreatur verachtet er nicht. . . . Darum will uns nun der Heilige Geist lehren und bezeugen, da er von diesen geringen, menschlichen und gemeinen Dingen handelt, daß wir wissen sollen, daß er wolle bei uns sein, für uns sorgen und beweisen, daß er unser Schöpfer und Regierer sei. Das sehen die Papisten nicht, sondern verachten es; darum müssen sie auch billig die Strafe tragen für solche Verachtung. . . . Was kann doch in der Gemeinde Gottes Besseres und Nützlicheres gelehrt werden denn das Exempel einer gottseligen Hausmutter, die da betet, seufzt, schreit, Gott dankt, das Haus regiert, tut, was das Amt eines frommen Weibes mit sich bringt, begehrt, daß sie möge Kinder haben, mit großer Keuschheit, Dankbarkeit und Gottseligkeit? Was sollte sie mehr tun? Aber der Papst, Kardinale und Bischöfe sollen das nicht sehen; denn sie sind es nicht wert. Der Heilige Geist läßt sie immer in wunderlichen, großen und überhimmlischen Dingen wandeln, und daß sie sich nur ihrer Keuschheit verwundern und dieselbe hoch rühmen, die wohl wert wäre, daß man sie damit irgend in das gemeine Haus wiese; diese Dinge aber sollen sie keineswegs sehen. Unterdes aber führt und regiert der Heilige Geist die heiligen Weiber also, daß er damit bezeuge, daß dieselben seine Kreaturen sind, die er regieren will nicht allein nach dem Geist, sondern auch nach dem Fleisch, daß sie Gott anrufen, beten, ihm für die Kinder danken und ihrem Mann gehorsam sein sollen" usw.

In der Schrift Alten Testaments finden wir Stellen, in denen auch von groben geschlechtlichen Sünden berichtet wird. Alte und neue Theologen haben von „Schmutzgeschichten" in der Schrift geredet, mit denen man den Heiligen Geist nicht belasten dürfe. Luther bemerkt in seinem Kommentar zu 1 Mos. 38, wo von der Sünde Judas und Thamars berichtet wird: [937)]„Es ist ein wunderbarer Fleiß des Heiligen Geistes, diese schändliche, unzüchtige Historie zu beschreiben, daß er auch alles bis aufs Äußerste so gar genau ausführt. . . . Warum hat sich doch der allerreinste Mund des Heiligen Geistes also herniedergelassen zu solchen niedrigen, verachteten Dingen, ja, die auch unzüchtig und unflätig und dazu noch verdammlich sind, als ob solche Dinge dazu etwas sollten nütze sein, daß dadurch die Kirche und Gemeinde Gottes möchte gelehrt werden? Was hat die Kirche Gottes damit zu tun?" Luther zeigt

---

937) St. L. II, 1200 ff.

dann in ausführlicher Darlegung, wie voll von Lehre, Strafe, Mahnung und Trost auch solche Schriftstellen für die Kirche Gottes aller Zeiten seien.

Ob jemand die christliche Stellung zur Schrift einnimmt, das heißt, die Schrift Gottes Wort sein läßt, tritt stets klar daran zutage, wie er sich zur Irrtumsmöglichkeit der Schrift stellt. Christus lehnt die Möglichkeit eines Irrtums in der Schrift sehr entschieden ab, wenn er sagt: „Die Schrift kann nicht (οὐ δύναται) gebrochen werden." Philippi hatte noch nicht die christliche Stellung zur Schrift gefunden, solange er noch erklärte: „Man hat sich nicht von vorneherein gegen die Anerkennung der Möglichkeit zu sträuben, daß manche untergeordnete Differenzen wirklich vorhanden seien. . . . Wir möchten deshalb wenigstens nicht *a priori* mit Calov sagen: *Nullus error, vel in leviculis, nullus memoriae lapsus, . . . ullum locum habere potest in universa Scriptura Sacra*." Philippi hatte die rechte, einem Christen anständige Stellung zur Schrift gefunden, als er in der dritten Auflage seiner „Glaubenslehre" widerrief und Calovs *a priori*-Stellung zur Schrift für die richtige erklärte. Diese *a priori*-Stellung ist Luthers Stellung zur Schrift. Luther will nicht erst durch menschliche Untersuchung (*a posteriori*) die Irrrtumslosigkeit der Schrift feststellen, sondern ihm steht vor aller Untersuchung fest, daß sich in der Schrift kein Irrtum finden kann. Dies hält Luther nach allen Seiten hin fest. Scheint ein Konflikt zwischen der Schrift und der menschlichen Wissenschaft vorzuliegen, so steht ihm von Vorneherein fest, daß die menschliche Wissenschaft irrt und die Schrift recht hat. So sagt Luther, wie wir bereits sahen, in bezug auf das Sechstagewerk: „Kannst du es nicht vernehmen, wie es sechs Tage sind gewesen, so tu dem Heiligen Geist die Ehre, daß er gelehrter sei denn du. Denn du sollst also mit der Schrift handeln, daß du denkest, wie es Gott selbst rede." [938)] Dies hält Luther auch in bezug auf alle chronologischen Angaben der Schrift fest und tritt damit in scharfen Gegensatz zur gesamten modernen Theologie. Beispiele: Prof. Hausleiter-Greifswald zieht Josephus' Bericht über Herodias dem. Bericht der Schrift vor.[939)] A. B. Bruce in *The Expositor's Greek Testament* läßt zu Mark. 6, 17 wenigstens die Möglichkeit offen, daß der biblische Bericht irrig sei, wenn der Irrtum sich auch nicht feststellen

---

938) Predigten über das erste Buch Mose, III, 23.
939) L. u. W. 1907, S. 426.

lasse. Auch Ihmels nimmt von vorneherein an, daß jedenfalls die Chronologie der Schrift nicht unfehlbar sei.[940] Anders Luther. Ihm steht a priori fest, daß in jedem Falle, wo die Zeitangaben der Schrift von denen menschlicher Geschichtschreiber differieren, die Heilige Schrift recht habe. Er sagt: „Ich gebrauche ihrer (der menschlichen Geschichtschreiber) also, daß ich nicht gedrungen werde, der Schrift Wider zu sein. Denn ich glaube, daß in der Schrift Gott rede, der wahrhaftig ist, in andern Historien aber, daß sehr feine Leute ihren besten Fleiß und Treue, jedoch als Menschen, fürwenden oder ja zum wenigsten, daß ihre Abschreiber haben irren können."[941] Es ist dies ein Thema, das Luther, als ein großer Freund der Geschichtsstudien,[942] sehr oft behandelt. Zu 1 Mos. 11,27. 28 bemerkt er, daß sich nach der Zeitrechnung „bei Abraham sechzig Jahre verlieren". Zugleich tadelt Luther die „kühnen Leute", welche sagen dürfen, daß hier ein Irrtum vorliege. Er (Luther) hat ebenfalls „die Jahre der Welt fleißig zusammengebracht und gerechnet". Er verwahrt sich gegen die Annahme, daß er „von solchen Fragen nichts wüßte oder davon gelesen hätte". Dennoch will er nicht zu den kühnen Leuten gehören, die die Heilige Schrift eines chronologischen Irrtums zeihen, sondern schließt mit dem demütigen Bekenntnis seines „Unverstandes, wie denn billig; denn allein der Heilige Geist ist, der alles weiß und versteht". Luther fügt noch hinzu, daß solche Dunkelheiten in der Chronologie wie das Sichverlieren der sechzig Jahre bei Abraham vom Heiligen Geist beabsichtigt seien, „damit sich nicht jemand unterstünde, aus der gewissen Rechnung der Jahre der Welt etwas Gewisses von der Welt Ende zu prophezeien. Denn ob Gott wohl Zeichen (*signa*) des Jüngsten Tages weiset, will auch, daß dieselbigen vor Augen und gesehen sollen sein, so will er doch nicht, daß man von diesem Tage etwas Gewisses (*certum aliquid*), ja auch nicht das Jahr wissen soll, auf daß fromme Christen in Erwartung dieses allerliebsten und fröhlichsten Tages für und für ihren Glauben und Gottesfurcht zu üben haben"[943] Zu 1 Mos. 11,11 behandelt Luther die Frage, wie Arphachsad zwei Jahre nach der Sintflut geboren sein könne. Er weist auf Möglichkeiten der Harmonisierung hin, fügt aber hinzu, daß unser Glaube nicht gefährdet sei, wenn die Harmonisierungsversuche kein gewisses Resultat ergeben. Aber die Nichtgefährdung des Glaubens begründet

---

940) Zentralfragen 2, S. 72. 941) St. L. XIV, 491.
942) Schrift an die Ratsherren, St. L. X, 483 f.
943) St. L. I, 721 f.

er mit der Aussage: „Denn das ist gewiß, daß die Schrift nicht lügt." [944) — Wie Luther alle Zeitangaben der Schrift a priori für richtig hält, weil der Autor der Schrift, der Heilige Geist, „nicht lügen kann", so hält er auch *a priori* alle Widersprüche in der Schrift für schlechthin ausgeschlossen. Und diese Stellung zur Schrift hat Luther nicht bloß zu Anfang seines öffentlichen Auftretens eingenommen, wie Neuere behauptet haben, sondern bis an das Ende seines Lebens festgehalten. Er schreibt im Jahre 1520: „Die Schrift kann nicht irren." [945)] In demselben Jahre: „Die Schrift hat noch nie geirret." [946)] Im Jahre 1524: „Die Schrift stimmt allenthalben überein." [947)] Im Jahre 1527: „Es ist gewiß, daß die Schrift nicht mag mit sich selbst uneins sein." [948)] Im Jahre 1535: „Es ist unmöglich, daß die Schrift mit sich selbst uneins sein sollte, außer daß es die unverständigen, verstockten Heuchler also dünket." [949)] Vom Jahre 1541 und 1545 datiert Luthers „Chronikon", in dem er, wie wir sahen, sagt, daß die chronologischen Angaben der Schrift absolut zuverlässig seien. Auch scheinbare Unordnungen in der Chronologie der Schrift sind nach Luther vom Heiligen Geist. In seiner Auslegung des Propheten Habakuk bemerkt er,[950)] daß die Propheten scheinbar keine Ordnung halten, indem sie, vom jüdischen Reiche redend, kurz abbrechen und von Christo zu reden anfangen. Aber auch dies ist vom Heiligen Geist. Luther sagt: „Der Heilige Geist hat müssen die Schuld haben, daß er nicht wohl reden könnte, sondern wie ein Trunkenbold oder Narr redet, so menge er's ineinander und führe wilde, seltsame Worte und Sprüche. Es ist aber unsere Schuld, die wir die Sprache nicht verstanden noch der Propheten Weise gewußt haben. Denn das kann je nicht anders sein, der Heilige Geist ist weise und macht die Propheten auch weise. Ein Weiser muß wohl reden können, das fehlet nimmermehr." Vom Evangelisten Matthäus sagt Luther,[951)] daß er Kap. 24 Jerusalems Zerstörung und das Ende der Welt „ineinandermischet und -menget", fügt aber hinzu: „und es ist auch des Heiligen Geistes Weise in der Heiligen Schrift, daß er also redet". Was Luther vom Ineinandermengen, Nicht-Ordnung-Halten usw. in den Berichten der Schrift sagt, verwenden neuere Theologen als einen Beweis, daß

---

944) St. L. I, 713 f. 945) W. XIX. 1309. 946) St. L. XX, 798.
947) St. L. III, 18. 948) St. L. XX, 798.
949) St. L. IX, 356. Walch VIII, 2141. Erl. Gal. I, 388 sq.
950) St. L. XIV, 1418.
951) Predigt über Matth. 24, 8—14. St. L. VII, 1297.

Luther „sich die Möglichkeit von geschichtlichen Ungenauigkeiten und Widersprüchen offen gehalten" habe.[952] Sie unterlassen es aber, hinzuzusetzen, daß Luther dieses „Ineinandermengen" usw. auf die Intention des Heiligen Geistes zurückführt. Kahnis führt gegen die Inspiration der Schrift auch die Tatsache ins Feld, daß die Evangelisten in dem Bericht über die Einsetzung des Abendmahls nicht dieselben Worte gebrauchen.[953] Luther hingegen schreibt gegen die Papisten, die wegen Auslassung nur eines Wortes im Meßkanon die Abendmahlsverwaltung für ungültig erklärten: „Sie haben nicht gemerkt, daß der Heilige Geist mit Fleiß geordnet hat, daß kein Evangelist mit dem andern in denselbigen Worten übereintrifft." [954]

Wir sahen, daß es zur Art der modernen Theologie gehört, die Inspiration der Schrift wesentlich auf gleiche Stufe mit der Erleuchtung aller Christen zu stellen, nicht einen spezifischen, sondern nur einen graduellen Unterschied zwischen den Schreibern der Heiligen Schrift und allen Christen und ihren Lehrern hinsichtlich der Erkenntnis der Wahrheit und des Lehrens derselben anzunehmen. Wie nun die Erleuchtung die Christen und ihre Lehrer nicht irrtumslos mache, so sei auch durch die Inspiration der Schreiber der Heiligen Schrift die Irrrtumslosigkeit der Schrift nicht gesichert, wenn auch den Schreibern der Schrift eine reichere Fülle des Heiligen Geistes nicht abzusprechen sei. Luther hingegen nimmt nicht bloß einen graduellen, sondern einen spezifischen Unterschied an zwischen Erleuchtung und Inspiration oder — was dasselbe ist — zwischen erleuchteten Lehrern der Kirche und den inspirierten Schreibern der Heiligen Schrift. Was die inspirierten Schreiber der Heiligen Schrift lehren, ist schlechthin Gottes eigenes Wort; was die erleuchteten Lehrer der Kirche betrifft, zu denen Luther auch sich selbst rechnet, so lehren sie Gottes Wort nur insofern und insoweit, als „wir nachsagen und predigen, was wir von den Propheten und Aposteln gehöret und gelernt haben"[955] In seiner *Disputatio de Fide* vom Jahre 1535 sagt Luther zunächst allerdings, daß es ein und derselbe Heilige Geist sei, der in den Aposteln war und in allen Christen und ihren Lehrern zur rechten Erleuchtung wirksam ist. Dann aber zieht er eine scharfe Unterscheidungslinie zwischen den Aposteln einerseits und allen Christen und allen späteren

---

952) Nitzsch-Stephan, S. 268.
953) Zitat bei Baier-Walther I, 102, aus Kahnis' Dogmatik 1 1, 666.
954) Vom Mißbrauch der Messe. St. L. XIX, 1104. Walch, 1348.
955) Auslegung der letzten Worte Davids, 1543. III, 2797.

Lehrern andererseits, „damit die Kirche nicht zertrennt werde". Er setzt nämlich hinzu: [956] „Wir sind nicht alle Apostel, die durch einen feststehenden Beschluß Gottes (*certo Dei decreto*) uns als unfehlbare Lehrer (*infallibiles doctores*) gesandt worden sind. Deshalb können nicht sie, sondern wir irren und im Glauben fehlen (*falli*), weil wir ohne solchen Beschluß Gottes sind." Ebenso scharf unterscheidet Luther zwischen der Erleuchtung, die allen Christen und allen christlichen Lehrern zukommt, und der Inspiration, wo er einen Propheten im Unterschiede von allen späteren Lehrern definiert. Er sagt in seiner Auslegung über etliche Kapitel des zweiten Buches Mose vom Jahre 1525:[957] „Ein Prophet wird genannt, der seinen Verstand von Gott hat ohne Mittel, dem der Heilige Geist das Wort in den Mund legt. . . . Niemand kann einen Propheten machen durch menschliche Predigt und Lehre, und ob es gleich Gottes Wort ist, und ich [Luther] das Wort auf das allerreinste Predige, so mache ich doch keinen Propheten; einen weisen und verständigen Mann kann ich machen. Als, Matthäi am 23. Kapitel werden Meise' genannt, welche von den Propheten die Lehre schöpften, denn Gott durch Leute redet und nicht ohne Mittel. Aber Propheten sind, die ohne alle Mittel die Lehre von Gott haben." Auch das, was den Propheten und Aposteln schon bekannt war, oder was sie aus schon vorhandener Heiliger Schrift nahmen, wurde ihnen „unmittelbar" gegeben, insofern ihnen der Heilige Geist die Worte über das ihnen bereits Bekannte oder über das aus der Schrift Genommene „in den Mund legte". Wie den Aposteln am Pfingsttage geschah, als sie so gewaltig in die Schrift griffen, „als hätten sie hunderttausend Jahre darin studiert und dieselbe aufs beste gelernt"[958] Luther setzt noch hinzu: „Ich [Luther] könnte nicht so einen gewissen Griff in die Schrift tun, ob ich wohl ein Doktor der Heiligen Schrift bin."

Moderne Theologen unterscheiden ferner Grade in der Inspiration. Als Beispiele führten wir unter den deutschländischen Theologen Kahnis, unter den amerikanischen Henry E. Jacobs an. Ersterer versucht die Bücher der Heiligen Schrift, je nachdem sie mehr oder weniger inspiriert seien, in drei Klassen einzuteilen. Letzterer sagt unter anderm: "A text from Genesis and one from John, one from the Psalms and one from Romans, cannot stand upon the same footing." [959] Damit ist selbstverständlich der schriftgemäße

---

956) Opp. V. a. IV, 381. St. L. XIX, 1442. 957) St. L. III, 785.
958) Erl. Ausg.2 5,183. 959) Vgl. oben, S. 221.

Inspirationsbegriff völlig aufgegeben. Nach der Schrift ist die Inspiration ein Begriff, der weder der Mehrung noch der Minderung fähig ist. Mit Recht bemerkt Quenstedt gegen den Jesuiten Bonfrère († 1643) und andere, in der Schrift finde sich nicht die geringste Spur (*nec vola nec vestigium*) davon, daß ein Teil der Schrift göttlicher (*divinius*) sei als ein anderer.[960] Christus schreibt der Schrift in allen Teilen die gleiche Göttlichkeit zu, wenn er Joh. 10,35 sagt, daß „die Schrift" nicht gebrochen werden könne. Und nach 2 Tim. 3,16; Röm. 3,2; 2 Petr. 1,21; 1 Petr. 1,10—12; Eph. 2,20 usw. ist die ganze Schrift gleichmäßig göttliches Produkt. So läßt denn auch Luther keine Grade in der Inspiration gelten. „So gibt man nun die ganze Schrift dem Heiligen Geist." [961] Freilich unterscheidet Luther zwischen den Büchern der Heiligen Schrift, sofern sie ihrem Inhalt nach für die Entstehung und Erhaltung des christlichen Glaubens wichtiger oder weniger wichtig sind. In diesem Sinne nennt er das Evangelium Johannis das „einige zarte, rechte Hauptevangelium",, weil es vornehmlich die Lehre treibe, während die andern Evangelien mehr Tatsachen oder Ereignisse aus dem Leben Christi berichten. Aus demselben Grunde nennt Luther auch aus den Briefen der Apostel „St. Pauli Episteln, sonderlich die zu den Römern, und St. Petri erste Epistel" den „rechten Kern und Mark" unter allen Büchern, „welche auch billig die ersten sein sollten, und einem jeglichen Christen zu raten wäre, daß er dieselben am ersten und allermeisten läse und ihm durch täglich Lesen so gemein machte als das tägliche Brot"[962] Daraus meinen neuere Theologen beweisen zu können, daß nach Luthers „eigentlicher Meinung" die Schrift nicht in allen Teilen gleicherweise des Heiligen Geistes Wort sei.[963] Dies ist aber ein Mißverstand und Mißbrauch der Worte Luthers. Wiewohl Luther das Evangelium Johannis das „zarte, rechte Hauptevangelium" nennt, weil es vornehmlich die Lehre treibt, so gibt er doch auch die andern Evangelien in allen Teilen dem Heiligen Geist. Wir hörten bereits, daß Luther die äußere Ordnung der Tatsachen bei Matthäus, wonach dieser Evangelist (Kap. 24) die Zerstörung Jerusalems und das Ende der Welt „ineinandermischt und -mengt", als des Heiligen Geistes

---

960) *Syst.* 1,101 f. Über Bonfrère vgl. W. S. Reilly in *The Catholic Encyclopedia*, II, 655 sq.

961) St. L. III, 1890. 962) St. L. XIV, 90 f.

963) So bei Nitzsch-Stephan, S. 268; Seeberg, Dogmengesch.[2] II, 287 f.

Weise, also zu reden, bezeichnet.[964] Ferner: Von den Abendmahlsworten, die wir nicht bei Johannes, sondern in den andern Evangelien, bei Matthäus, Markus und Lukas, finden, sagt Luther, daß der Heilige Geist mit Fleiß es so geordnet habe, daß in den Abendmahlsworten kein Evangelist mit dem andern übereintreffe.[965] Quenstedt ist es als eine schier unglaubliche Überspannung des Inspirationsbegriffs angerechnet worden, daß er die Wahl der Worte (*voces*) und der Ausdrucksweise (*phrasis*) nicht dem Belieben oder der menschlichen Erwägung der heiligen Schreiber überläßt, sondern der göttlichen Eingebung zuschreibt. Quenstedt lehrt nämlich erstlich, wie wir bereits unter einem andern Abschnitt sahen,[966] daß der Heilige Geist in der Inspiration nicht eine neue Sprache nach Vokabular und Ausdrucksweise geschaffen hat, sondern sich hierin dem herrschenden und den Schreibern bekannten und geläufigen Sprachgebrauch (*genus loquendi*) anbequemte. Quenstedt sagt: *Prout informati aut assuefacti erant ad sublimius humiliusve loquendi scribendique genus, sic eodem usus Spiritus Sanctus sese indoli hominum attemperare et condescendere voluit atque ita res easdem per alios magnificentius, per alios tenuius exprimere*. Dann setzt Quenstedt aber hinzu: „Daß die heiligen Schreiber jedoch diese, und nicht andere Redewendungen (*phrasis*), diese und nicht andere Worte (*voces*) oder gleichbedeutende (*aequipollentes*) gebrauchten, das kommt einzig und allein von dem göttlichen Antrieb und der göttlichen Inspiration her." Genau so beschreibt aber auch Luther die Inspiration. Auch er läßt die Wahl der bestimmten Wörter und der bestimmten Ausdrucksweise von der Inspiration abhängen. Er sagt zu Ps. 127,3: „Nicht allein die Wörter (*vocabula*), sondern auch die Ausdrucksweise (*phrasis*), deren sich der Heilige Geist und die Schrift bedient, ist von Gott (*divina*)."[967] Zum Überfluß möchten wir noch an die bekannten Worte aus Luthers Anweisung zum Studium der Theologie erinnern, aus denen ebenfalls klar hervorgeht, daß Luther unter Inspiration der Schrift nichts anderes als die „Verbalinspiration" verstanden hat. Er sagt zur näheren Erklärung der „*meditatio*": „Zum andern sollst du meditieren, das ist, nicht allein im Herzen, sondern auch äußerlich die mündliche Rede und buchstabische Worte im Buch [*scil.* in der Heiligen Schrift] immer treiben und reiben, lesen und wiederlesen, mit fleißi-

---

964) St. L. VII, 1297. 965) St. L. XIX, 1104. 966) S. 282.
967) Erl. Opp. exeg. Lat. XX, 96. St. L. IV, 1960.

gem Aufmerken und Nachdenken, was der Heilige Geist damit [*scil*. mit dem „buchstabischen Worte"] meint. Und hüte dich, daß du nicht überdrüssig werdest oder denkest, du habest es einmal oder zwei genug gelesen, gehört, gesagt und verstehest es alles zu Grund; denn da wird kein sonderlicher Theologus nimmermehr aus." So gewaltig bindet Luther das ganze theologische Studium und alle Bemühung um die Erkenntnis der göttlichen Wahrheit an die „buchstabischen Worte im Buch", an die Verbalinspiration. Wir wiederholen, was wir zu Anfang dieses Abschnitts bemerkten: Wenn wir von einem Unterschied zwischen Luther und den orthodoxen lutherischen Dogmatikern reden wollen, so besteht der Unterschied nicht darin, daß Luther eine „freiere Stellung" zur Schrift eingenommen hätte, sondern darin, daß er die völlige „Identifizierung" von Schrift und Gottes Wort viel gewaltiger und allseitiger lehrt als die Dogmatiker.

Wir können freilich diesen Abschnitt „Luther und die Inspiration der Schrift" nicht schließen, ohne auf mehrere Aussprüche Luthers einzugehen, die mit großer Zuversicht von fast allen neueren Theologen als Beweise für Luthers „freie" Stellung zur Schrift angeführt werden. Prüfen wir aber diese Aussprüche, so stellt sich heraus, daß sie nicht Luthers „freie" Stellung zur Schrift, sondern die unwissenschaftliche und leichtfertige Art moderner Theologen im Zitieren Luthers beweisen. Teils handeln die zitierten Aussprüche überhaupt nicht von der Inspiration der Schrift, teils sind sie völlig aus dem Zusammenhang gerissen und geradezu wider den Sinn zitiert, in dem sie von Luther gebraucht werden. Sie gehören in die große Klasse von Zitaten, die ohne Prüfung von einer Generation auf die andere vererbt werden.

Dies gilt in vollem Maße von einem Zitat, das vielleicht am weitesten verbreitet ist, auch wohl das größte Aufsehen erregt und viele an Luthers Stellung zur Schrift irregemacht hat. Wir meinen das „Heu, Stroh und Stoppeln"-Zitat. Um zu beweisen, daß Luther „Irrtümer in der Schrift zugegeben hat", schrieb Tholuck in der ersten Auflage der Herzogschen „Realenzyklopädie": „In seiner Vorrede über Linkens Anmerkungen über die fünf Bücher Mosis (Walch XIV, 172) sagt er: ‚Haben ohne Zweifel die Propheten im Mose und die letzten Propheten in den ersten studiert und ihre guten Gedanken, vom Heiligen Geist eingegeben, in ein Buch aufgeschrieben. Ob aber denselben guten, treuen Lehrern und Forschern in der Schrift zuweilen auch mit unterfiel Heu, Stroh und Stoppeln und nicht lauter

Silber- Gold und Edelgesteine bauten, so bleibt doch der Grund da; das andere verzehrt das Feuer." [968] In per zweiten Auflage der Herzogschen „Realenzyklopädie" ist der Tholucksche Artikel durch einen Artikel von Cremer ersetzt worden. Aber auch Cremer verweist wieder auf die zitierten Worte Luthers, um darzutun, daß Luther Irrtümer in der Schrift zugestehe. Cremer schreibt: „Auf der einen Seite ist die Heilige Schrift für Luther ein Buch, in welchem ‚an einem Buchstaben, ja am einigen Titel mehr und größer gelegen ist denn an Himmel und Erde'; auf der andern Seite weiß er zu sagen von Heu, Stroh und Stoppeln, welches den Propheten bei ihren eigenen guten Gedanken mit untergelaufen sei." [969] Der Cremersche Artikel ist auch in die dritte und neueste Auflage der Herzogschen Enzyklopädie übergegangen.[970] Auch Kahnis behauptete: „Von den Propheten sagt Luther, daß dieselben Moses und ihre Vorgänger studiert und nicht immer Gold und Silber, sondern auch Heu, Stroh und Holz darauf gebaut haben." [971] Was Kahnis sagt, findet sich wörtlich bei Nitzsch-Stephan noch im Jahre 1912 wiederholt.[972] Tatsache ist nun aber, daß Luther in dieser so allgemein und bis auf die neueste Zeit zitierten Stelle gar nicht vom Schreiben der Heiligen Schrift und also auch nicht von der Inspiration der Schrift redet, wie auch in „Lehre und Wehre" ausführlich dargelegt wurde.[973] falsche Verwendung der in Rede stehenden Worte Luthers ist auch in der zehnten Auflage von Luthardts „Kompendium der Dogmatik" in einer Anmerkung zugegeben. Während im Text auch dieser Auflage noch das „Heu, Stroh und Stoppeln"-Zitat als Beweis für die freie Stellung Luthers zur Schrift verwendet wird, heißt es in einer Anmerkung S. 328: „Diese Worte gehen aber nach richtigem Verständnis Luthers nicht auf die biblischen Schriftsteller, sondern auf die Ausleger; vgl. Kawerau, -Theol. Lit.-Ztg.' 1895, S. 216." In der Tat ist es ganz unmöglich, Luthers Worte auf „die biblischen Schriftsteller", das ist, auf die Propheten, zu beziehen, insofern sie die Bibel des Alten Testaments geschrieben haben. Luther redet vielmehr von den Propheten des Alten Testaments zu den Zeiten, wenn sie nicht als unfehlbare Organe des Heiligen Geistes zum Schreiben der Heiligen Schrift getrieben

---

968) RE.1 VI, 695 unter „Inspiration"; Druckjahr: 1856.
969) RE.2 VI, 753 f.; Druckjahr: 1880.
970) RE.3IX, 191; Druckjahr: 1901.
971) Die luth. Dogmatik 2 I, 275. 972) Ev. Dogmatik 3, S. 268.
973) 1885, S. 329 ff.; 1886, S. 8 ff.

wurden, sondern außerhalb des Zustandes dieser Inspiration die vorhandene Schrift Alten Testaments, gerade wie andere Leute, zum Studienobjekt machten und dabei die guten Gedanken, die ihnen der Heilige Geist bei diesem Studium eingab, „in ein Buch" ausgeschrieben haben. Auf dieses Studium und Schreibers außerhalb des Zustandes der Inspiration zum Niederschreiben der Heiligen Schrift beziehen sich die Worte Luthers: „Ob aber denselben guten, treuen Lehrern und Forschern in der Schrift zuweilen auch mit unterfiel Heu, Stroh und Holz und nicht lauter Silber, Gold und Edelgestein bauten, so bleibt doch der Grund da; das andere verzehrt das Feuer." Luther lehrt nämlich, daß die Propheten des Alten Testaments nicht zu allen Zeiten, sondern nur zeitweilig (temporär) aus Eingebung des Heiligen Geistes unfehlbar Gottes Wort redeten und schrieben. Er bemerkt z. B. zu 1 Mos. 44, 18: [974] „Die *theologi* haben ein gemein Sprichwort, daß sie sagen: *Spiritus Sanctus non semper tangit corda prophetarum*, das ist, der Heilige Geist rühret die Herzen der Propheten nicht allezeit. Die Erleuchtungen der Propheten währen nicht immer, für und für, ohne Aufhören. Gleichwie Esaias nicht immer und stets aufeinander Offenbarungen (*continuas et assiduas revelationes*) von hohen, großen Dingen gehabt, sondern allein auf sonderliche Zeit. Dasselbe zeigt auch an das Exempel des Propheten Elisa, da er von der Sunamitin sagt 2 Kön. 4, 27: ‘Laß sie, denn ihre Seele ist betrübt, und der HErr hat es mir verborgen und nicht angezeigt.' Daselbst bekennt er, daß Gott nicht allezeit die Herzen der Propheten rühre. Es ist wohl bisweilen der Geist gekommen, wenn sie entweder auf der Harfe oder Psalter gespielt und etliche Psalmen und geistliche Lieder gesungen haben.” [975] Daß Luther an der in Rede stehenden Stelle von den Propheten außerhalb ihres eigentlichen prophetischen Amtes redet, das ist, von den Zeiten, in denen sie mit andern mittelbar erleuchteten „guten, treuen Lehrern und Forschern der Schrift" auf gleicher Stufe standen und irren konnten, hat sich Tholuck dadurch verdeckt, daß er bei seinem Zitieren aus Luther die Worte „auf diese Weise” ausgelassen hat. Luthers Worte lauten: „Haben ohne Zweifel auf diese Weise die Propheten im Mose und die letzten Propheten in den ersten studiert." Mit dem „auf diese Weise" weist

---

974) Walch II, 2417 f.; St. L. II, 1645; Erl., *Opp. ex. Lat*. X, 303 sq

975) In „L. u. W.” 1886, S. 9, Anm. 1, ist daran erinnert, daß auch Quenstedt und Calov das *Spiritus Sanctus non semper tangit corda prophetarum* lehren und aus der Schrift begründen.

Luther auf das Vorhergehende zurück. Im vorhergehenden redet Luther aber vom Studium der Schrift, wie es allen Christen und allen Lehrern von Gott befohlen ist, wie er selbst [Luther] und auch Augustinus die Schrift lesen und studieren, welches „Forschen und Lesen" nicht geschehen kann, „man muß mit der Feder dasein und aufzeichnen, was ihm unter dem Lesen und Studieren sonderlich eingegeben ist, daß er es merken und behalten könnte". Auch in den Worten, die auf das Tholucksche Zitat aus Luther folgen, redet Luther von Schriften, wie sie von allen Lehrern in der Kirche, auch von seinem „lieben Herrn und Freund, D. Wenzeslaus Link", geschrieben sind. Nachdem in „Lehre und Wehre" 1885, S. 329 ff., die ganze Vorrede zu Links *Annotationes* abgedruckt ist, wird dort sicherlich mit Recht hinzugefügt: „Hieraus geht klar hervor: Luther redet nicht von dem Schreiben der Heiligen Schrift, sondern vom Schreiben solcher Bücher, wie sie sein Freund Wenzeslaus Link schrieb und zu welchen er [Luther] Vorreden verfaßte. Luther redet nicht von einem Schreiben unter der Wirkung der 'Inspiration', wie wir das Wort nehmen, wenn wir von der Inspirationslehre reden, sondern von dem Studieren in der Schrift mit Niederschreibung dessen 'in ein Buch', was einem Christen der Geist Gottes Gutes beim Lesen der Schrift eingibt. . . . Luther redet hier — daß wir uns so ausdrücken — von einem täglichen Privatstudium der Propheten; 'denn es sind nicht solche Leute gewesen, die Mosen haben unter die Bank gesteckt und eigen Gesicht gedichtet und Träume gepredigt, sondern sich in Mose täglich und fleißig geübt'. Und in dieser Sphäre läßt Luther die Möglichkeit offen, daß 'denselben guten, treuen Lehrern und Forschern der Schrift zuweilen auch mit unterfiel Heu,, Stroh, Holz'. ... So ist denn klar: Luther redet an dieser Stelle, die so beharrlich zitiert wird, um Luthers 'freie' Stellung in der Lehre von der Inspiration zu beweisen, gar nicht von der Inspiration. Luthardt, Kahnis, Cremer usw. haben diese Stelle entweder gar nicht oder doch ohne alle Aufmerksamkeit nachgelesen." Walther wandte sich daher mit den folgenden Worten ernsten Tadels gegen Luthardt und Cremer: [976) „Auf der einen Seite sind zwar die Professoren Luthardt und Cremer in gewisser Beziehung zu entschuldigen, da sie offenbar die Stelle nicht in ihrem Zusammenhang nachgelesen, sondern Tholuck in gutem Vertrauen nachgeschrieben haben; auf der andern Seite ist es aber unverantwortlich, daß sie

---

976) L. u. W. 1886, S. 10 f.

in einer so wichtigen Sache sich auf einen Mann wie Tholuck verlassen haben, der selbst von Christo sagt, ‘daß das zur Auslegung Erforderliche, welches nur auswendig zu lernen ist, ihm [Christo] auch nur bekannt und zugänglich gewesen sein kann gemäß der Bildungsstufe seiner Zeit und der Bildungsmittel seiner Erziehung, seines Umgangs' [!!], woraus Tholuck den Schluß macht: ‘Findet sich in den vorliegenden Reden des Erlösers auch keine hermeneutische formelle Verfehlung, es wird sich die Unmöglichkeit nicht von vornherein behaupten lassen, ebensowenig als die eines grammatischen Sprachfehlers oder eines chronologischen Irrtums.' (S. Tholuck, Das Alte Testament im Neuen Testament. Gotha 1861, S. 59 f.)" In demselben Zusammenhang weist Walther noch auf eine doppelte hier vorliegende Versündigung hin: Mit Recht tadelt er die modernen Theologen, die dieses böse Werk betreiben mit der Autorität Luthers, dessen Lehre sie leichtsinnig falsch darstellen, um die Christen an der göttlichen Autorität der Schrift irrezumachen. „Ist es schon eine unverantwortliche Versündigung an dem teuren Mann Gottes Luther, demselben aus Mangel an eigenem Nachsehen eine Meinung zuzuschreiben, bei welcher er, wenn man hundert andere Aussprüche desselben vergleicht, als der konfuseste Kopf von der Welt dastehen würde, ja, eine Meinung, die er in den Abgrund der Hölle verfluchen würde, so ist es eine noch viel erschrecklichere Versündigung an Tausenden, die Luther als den größten Zeugen der Wahrheit nach den Aposteln und Propheten erkannt haben und die man Wider alle Wahrheit durch Luthers Autorität in ihrem Glauben irremachte."

Neben dem „Heu, Stroh und Stoppeln"-Zitat hat noch ein anderes Zitat aus Luther unter den modernen Theologen eine große Berühmtheit erlangt. Wir können es kurz als das „Zum-Stich-zu-schwach"-Zitat bezeichnen. Aber auch bei diesem Zitat, das ebenfalls Luthers gebrochene Stellung zur Schrift beweisen soll, ist der Zusammenhang außer acht gelassen. Wenn z.B. Cremer schreibt: [977] Luther weiß zu sagen „von einem unzureichenden Beweise des Apostels Paulus Gal. 4,21 ff. (‘zum Stich zu schwach')", so wird dadurch der Eindruck erzeugt, der auch von Cremer beabsichtigt ist, als ob Luther der von Paulus Gal. 4 gebrauchten Allegorie (Sara und Isaak bedeuten die christliche Kirche, Hagar und Ismael das Gesetzesvolk) die Beweiskraft überhaupt abspreche, während Luther nur sagt, daß die Allegorie im Streit mit

---

977) RE.2 VI, 753.

den Juden (*contra Iudaeos*), denen der Apostel Paulus noch keine Autorität war, „zum Stich zu schwach" sei. Übrigens hätte Cremer und alle, die diesen Ausdruck so stark urgieren, daß sie daraus Luthers gebrochene Stellung zur Schrift beweisen wollen, es wohl der Mühe wert achten können, das lateinische Original nachzusehen. Der Ausdruck ist Luthers Genesiskommentar entnommen, in dem Luther bekanntlich die lateinische Sprache gebraucht. Was der Übersetzer mit „zum Stich zu schwach" wiedergibt, lautet im Original: „*in acie minus valet*"- das ist, „hat im Streit weniger Beweiskraft". Das „im Streit" (*in acie*) hätte daran erinnert, daß Luther die Beweiskraft der Allegorie Gal. 4 nicht schlechthin (auch für die Christen, denen Paulus der inspirierte Apostel Christi ist) ablehnt, sondern nur in einer bestimmten Beziehung, nämlich im Kampfe mit den Juden.[978)] Walther schrieb daher in bezug auf diesen Punkt gegen Cremer: [979)] „Es ist Luther nicht eingefallen, zu leugnen, daß für Christen, welche Pauli Autorität als eines inspirierten Schreibers erkannt haben und darum anerkennen, die von Paulus vermittelst allegorischer Deutung einer Geschichte vorgetragene Lehre ebenso beweiskräftig ist wie jede andere von ihm direkt vorgetragene, nach dem feststehenden hermeneutischen Grundsatz: *Sensus allegoricus non est argumentativus, nisi a Spiritu Sancto traditus*, das ist, der allegorische Sinn ist nicht beweiskräftig, außer wenn er vom Heiligen Geist selbst gelehrt ist." Christen aber wissen und glauben, daß in Paulo, als dem inspirierten Apostel Christi, der Heilige Geist war.

---

978) In dem ganzen Abschnitt erinnert Luther daran, daß ein Prediger in anderer Weise seine christlichen Zuhörer lehrt, als er mit den Feinden der Kirche disputiert. Luther sagt: „Die gottlosen Juden lachen unser, daß unsere Väter (die Kirchenväter sind gemeint) aus diesem Text [1 Mos. 18, l ff.], daß dem Abraham erschienen drei Männer und er doch nur als mit einem redet, die Dreifaltigkeit haben beweisen wollen." Davon urteilt .Luther: „Soviel diesen Text belanget, geben wir allerdings zu, daß der historische Verstand wider die Juden nichts beweist; aber zuweilen ist auch der uneigentliche und figürliche Verstand statthast." Hier folgt dann Luthers Bemerkung über die Allegorie Gal. 4, 21 ff.: „Denn so tut Paulus Gal. 4, 22 ff.: nachdem er die Lehre vom Glauben meisterlich bewiesen [nämlich „aus andern gewissen und klaren Sprüchen der Schrift"] und gleichsam mit dem Schwert erfochten hat, bringt er danach herbei die Allegorie von Sara und Hagar, welche, ob sie wohl im Kampf zu schwach ist (dies ist in der St. Louiser Lutherausgabe die Übersetzung von „*in acie minus valet"*), denn sie weicht ab vom. historischen Verstände, so macht sie doch den Handel vom Glauben sein lichte und ziert ihn."

979) L.u.W. 1886, S. 12.

Von selbst versteht sich, daß es ganz ungehörig ist, Luthers Unterscheidung zwischen Homologumena und Antilegomena als Beweis für eine „freie" Stellung in der Lehre von der Inspiration anzuführen. So sagt z. B. Voigt, „daß Luther die Heilige Schrift nicht Wort für Wort als ein Produkt des Heiligen Geistes ansehen könne", weil er sich „über ganze Bücher Heiliger Schrift . . . das freieste Urteil erlaubte"[980] Bei Nitzsch-Stephan findet sich die Bemerkung: „Die Offenbarung Johannis mißfällt Luther so sehr, daß er sie weder für apostolisch noch für prophetisch erachtet." [981] Damit werden unlogisch zwei Dinge identifiziert, die nichts miteinander zu tun haben. Bei der Lehre von der Inspiration der Schrift handelt es sich nicht um den Umfang des Kanons, das ist, nicht um die Frage, ob die sogenannten Antilegomena (die Briefe Jakobi und Judä und die Offenbarung Johannis) zum Kanon gehören, sondern um die Frage, ob die als kanonisch feststehenden Bücher (Luther nennt sie „die rechten gewissen Hauptbücher") inspiriert und Gottes unfehlbares Wort seien. Dies hält Luther, wie wir im ersten Teil dieses Abschnitts gesehen haben, unverrücklich fest. Was aber den Umfang des Kanons betrifft, so hält Luther (wie auch Chemnitz usw.) an dem Unterschied fest, der nach Eusebius' Bericht (Kirchengesch. III, 25) in der ersten Kirche in bezug auf den gewissen oder nicht gewissen apostolischen Ursprung zwischen den Schriften des Neuen Testaments gemacht wurde.[982] Luther drückt dies in seiner Vorrede auf die Epistel an die Hebräer so aus: [983] „Bisher haben wir die rechten gewissen Hauptbücher des Neuen Testaments gehabt. Diese vier nachfolgenden aber haben vorzeiten ein ander Ansehen gehabt." Hönecke schreibt: [984] „Es ist wohl zu unterscheiden zwischen dem Umfang des Kanons und zwischen der Inspiration der als kanonisch feststehenden Bücher der Heiligen Schrift. Und da sagt W. Walther [Professor in Rostock, Das Erbe der Reformation im Kampfe der Gegenwart, Heft 1, S. 42 ff.] mit Recht, Luther habe wohl offene Fragen bezüglich des Umfangs des Kanons; aber was ihm kanonisch ist, das habe schlechtweg Autorität für ihn als eingegebenes Wort Gottes. Das wird eben immer übersehen. Die neueren Theologen wollen aus Luthers Worten bezüglich einzelner Bücher immer auf seine Stellung zum

---

980) Fundamentaldogmatik, S. 536.

981) Ev. Dogmatik, S. 269. Ebenso argumentiert Seeberg, Dogmengesch.2 II, 287.

982) St. L. XIV, 132. 983) A. a. O., S. 126. 984) Dogmatik I, 362.

Wort und dessen Inspiration schließen und so ihre freie Stellung zur Inspiration auf Luther übertragen. Vielmehr ist das gewiß, daß Luther das Wort als inspiriertes angesehen, und daß auf ihn als beständige Stimme der Kirche die Dogmatiker des 17. Jahrhunderts sich mit vollem Recht berufen können und also ihre Lehre Luther gegenüber keineswegs eine Neuerung ist." Zu derselben Sache äußert sich Walther-St. Louis so: [985] „Diejenigen, welche hier an Luthers Urteil über die Antilegomena erinnern, wie er z. B. die Epistel Jakobi ‘eine rechte ströherne Epistel gegen sie' (die Episteln Pauli und Petri) nenne (XIV, 105), und daraus Luthers angeblich freie Ansichten über Inspiration Nachweisen wollen, übergehen wir hier, da auch der schwächste Verstand ohne viel Nachdenken einsieht, wie töricht es sei, aus einem abfälligen Urteil Luthers über eine Schrift, die er nicht für kanonisch hielt, schließen zu wollen, welche freie Ansichten er über die Inspiration derjenigen Schriften, gehabt habe, welche er für kanonisch hielt, während das gerade Gegenteil aus jenem Urteil zu schließen ist."

Eine weitere Behauptung moderner Theologen geht dahin, daß Luther die göttliche Autorität der Schrift auf das beschränke, was in der Schrift „Christum treibe". Nach dem, was in der Schrift Christum treibe, wolle Luther alles übrige in der Schrift gerichtet und beurteilt haben, ob es göttliche Wahrheit sei oder nicht. Luther nehme einen „Kanon im Kanon" an. Hiernach könne Luther unmöglich angenommen haben, daß alle Worte der Schrift vom Heiligen Geist eingegeben seien.[986] Für diese Behauptung werden vornehmlich zwei Stellen aus Luther angeführt. Einmal die Worte aus Luthers Vorrede auf die Epistel St. Jakobi und Judä: [987] „Was Christum nicht lehrt, das ist noch nicht apostolisch, wenn es gleich St. Petrus oder Paulus lehrete. Wiederum, was Christum Predigt,

---

985) L. u. W. 1886, S. 8.

986) Vgl. Dorner, Geschichte der Prot. Theologie, S. 246. Luthardt, Komp.[10], S. 328. Seeberg, Dogmengesch.[2] II, 288 ff. Nitzsch-Stephan, S. 269. Schon vorher Hase, Ev. Dogmatik [4], S. 394. Grimm, *Institutio Theologiae Dogmaticae,[2] p. 118,* druckt sich so aus*: Quamvis [Lutherus] in controversiis de coena sacra agitatis litterae librorum sanctorum tenacissime inhaerendum esse doceret, aut ipsa singula Scripturae verba grandiloquis [!] laudibus efferret, alias tamen divinitatem sacrorum librorum vi et fervore reposuit, quo Christi meritum praedicaretur animisque commendaretur, atque ita velut canonem in canone constituit*. Etwas anders, wiewohl unklar, Gottlob Mayer, Das religlioese Erkenntnisproblem, 1897, I, 65 ff.

987) S. L. XIV, 129; Erl. 63, 156.

das wäre apostolisch, wenn's gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes täte." Sodann wird auf die 49. These aus Luthers „Disputation über den Glauben" vom Jahre 1535 hingewiesen, die so lautet:[988] „Wenn unsere Widersacher auf die Schrift dringen, so dringen wir auf Christum Wider die Schrift." Im lateinischen Original lauten die Worte:[989] *Quodsi adversarii Scripturam urserint contra Christum, urgemus Christum contra Scripturam*. Diese Worte — wir gehen auf dies Zitat zuerst ein — klingen allerdings sonderbar. Außerhalb des Zusammenhangs angesehen, erwecken sie wirklich den Eindruck, als ob Luther „Schrift" und „Christum" in Gegensatz zueinander stelle und Christum, als Inhalt der Schrift gefaßt, zur Korrektur der Worte der Schrift verwendet haben wolle. Aber diese Auffassung ist nur so lange möglich, als wir uns davon dispensieren, den Zusammenhang nachzusehen, in welchem diese Worte bei Luther stehen. Luther versteht unter der Schrift, auf die die Gegner dringen und gegen welche Luther auf Christum dringt, die von den Gegnern (*adversarii*, Papisten) gemißbrauchte, falsch verstandene und falsch verwendete Schrift. Luther denkt an den Mißbrauch der Schrift, den die Römischen damit treiben, daß sie Schriftstellen, die vom Gesetz und vom menschlichen Tun handeln, gegen Christum, das ist, gegen das Evangelium und den Glauben, einführen. So erklärt Luther sich selbst in den vorhergehenden Thesen 42—48. Luther erinnert daran, daß die Papisten solche Schriftstellen wie „Halte die Gebote", „Du sollst lieben Gott, deinen HErrn", „Tue das, so wirst du leben", „Mache dich ledig von deiner Missetat durch Wohltat an den Armen" wider Christum und den Glauben einführen, während sie doch für Christum zu verstehen seien, weil die genannten Werke nur in Christo geschehen können, das ist, Christum und den Glauben an ihn stets voraussetzen. Daß Luther unter Schrift die von den Papisten falsch verstandene Schrift verstehe, wenn er sagt, daß er auf Christum wider die Schrift dringe, erklärt er auch noch ausdrücklich in der 41. Thesis, die diesen Abschnitt einleitet. Diese Thesis lautet: „Man muß die Schrift nicht wider, sondern für Christum verstehen, deshalb muß man sie entweder auf Christum beziehen oder nicht für die wahre Schrift halten."[990] übrigens sollte wohl nebenbei noch darauf aufmerksam gemacht werden, daß es eine vergebliche

---

988) St. L. XIX, 1441. 989) Opp. v. a. IV, 381.

990) A. a. O., P. 381: *Et Scriptura est non contra, sed pro Christo intelligenda, ideo vel ad eum referenda, vel pro vera Scriptura non habenda*

Bemühung seitens der modernen Theologen ist, wenn sie für ihre Stellung zur Schrift hinter dem angeblichen Satz Luthers, nur das in der Schrift sei wahr, was „Christum treibe", Deckung suchen. Weil die modernen Theologen nahezu einstimmig die *satisfactio vicaria* leugnen, so lehren sie überhaupt nicht, was in der Schrift „Christum treibt". Der Christus, von dem in der Schrift die Rede ist, ist stets der Christus, der durch seine *satisfactio vicaria* die Menschenwelt mit Gott versöhnt hat. Auch was Luther in den auf Thesis 49 folgenden Thesen sagt, ist gegen den Zusammenhang gebraucht worden, um Luther „die strenge Inspirationsvorstellung" abzusprechen. Luther führt dort nämlich den Gedanken aus, den er auch sonst ausspricht, daß alle, die Christum und damit den Heiligen Geist haben, auch einen Dekalog (*decalogum quendam*) machen und von allen Dingen richtig urteilen könnten. Luthers Worte lauten in Theses 66—67 so: „Denn so die Heiden in ihrer verderbten Natur haben in bezug auf Gott Verordnungen machen und sich selbst ein Gesetz sein können, Röm. 2, wieviel mehr kann Paulus oder ein vollkommener Christ, voll des Heiligen Geistes, eine Art Dekalog ordnen und über alle Dinge aufs richtigste urteilen, gleichwie alle Propheten und Väter aus eben demselben Geist Christi alles geredet haben, was wir in der Schrift haben." [991)] Weil Luther hier „den vollkommenen Christen" und „die Väter" neben Paulus und die Propheten stellt, als aus einem und demselben Geist redend, so wurde und wird das als ein Beweis dafür angeführt, daß Luther keinen spezifischen, sondern nur einen graduellen Unterschied zwischen der Erleuchtung, die allen Christen zukommt, und der Inspiration der Schreiber der Heiligen Schrift annehme, und wie durch die Erleuchtung die Christen nicht unfehlbar würden, sondern irrtumsfähig blieben, so sei dies auch bei den Schreibern der Heiligen Schrift der Fall. Aber auch hier tritt wiederum zutage, daß alle, die dies für Luthers Anschauung von der Schrift ausgeben, bei Luther nicht nachgelesen haben. Sogleich in den unmittelbar folgenden Thesen 58—60 weist Luther den Gedanken auf das entschiedenste ab, daß der Glaube an Christum einen Christen oder auch einen Theologen befähige und berechtige, den Worten der Schrift gegenüber eine

---

991) A. a. O., p. 382: *Si enim gentes in natura corrupta potuerunt de Deo statuere et. lex esse sibi ipsis (Kom. 2), quanto magis Paulus et perfectus Christianus plenus Spiritq potest decalogum quendam ordinare et de omnibus rectissime iudicare, sicut omnes prophetae et patres eodem Spiritu Christi omnia sunt locuti, quae habentur in Scripturis*

„freie" Stellung einzunehmen, das ist, sich durch die Worte der Schrift nicht gebunden zu erachten, weil die Worte möglicherweise einen Irrtum enthalten könnten. Luther zieht gerade auch an dieser Stelle die Scheidelinie zwischen den inspirierten Propheten und Aposteln einerseits und allen Christen und allen späteren Lehrern andererseits sehr scharf. Die Freiherrenstellung den Worten der Schrift gegenüber bezeichnet er als das Charakteristikum der „Flattergeister" (*vagi spiritus*), die mit ihren vom Wort der Apostel und Propheten losgelösten Gedanken in der Kirche Gottes Trennung anrichten. Für die Tatsache, daß wir allesamt, Christen und christliche Theologen, streng an die Schriften der Propheten und Apostel gebunden sind und uns keine Kritik an denselben erlauben dürfen, verweist Luther auf diesen Unterschied zwischen uns und den Aposteln: Die Apostel sind von Gott zu unfehlbaren Lehrern (*infallibiles doctores*) der Kirche eingesetzt und konnten nicht irren; bei uns hingegen ist die Möglichkeit des Irrtums vorhanden. Die Worte Luthers in bezug auf diesen Punkt lassen an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Sie lauten: „Weil wir unterdessen doch ungleichen Geistes sind [obgleich ein und derselbe Geist in uns und den Aposteln wohn] und das Fleisch wider den Geist streitet, so ist es auch der Flattergeister wegen nötig, an den gewissen Geboten und Schriften der Apostel zu bleiben (*adhaerere*), damit die Kirche nicht zertrennt werde. Denn wir sind nicht alle Apostel, die durch einen feststehenden Beschluß Gottes uns als unfehlbare Lehrer gesandt sind. Deshalb können nicht jene, wohl aber wir irren und im Glauben fehlen, weil wir ohne solchen Beschluß sind."[992)]

Wie steht es endlich mit den zuerst angeführten Worten Luthers: „Was Christum nicht lehrt, das ist noch nicht apostolisch, wenn es gleich St. Petrus oder Paulus lehrete. Wiederum, was Christum predigt, das wäre apostolisch, wenn's gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes täte"? Darauf, daß Luther hier nur von einem angenommenen, nicht von einem wirklichen Fall rede, deutet schon die Form der Rede hin. Außerdem sagt Luther noch ausdrücklich,[993)] daß den Aposteln ihre Predigt von Christo „niemand nach-

992) A.a.O., P. 382: *Tamen quia interea sumus inaeqfiali spiritu, et caro adversatur, necesse est propter vagos spiritus certis mandatis et scriptis apostolorum adhaerere, ne laceretur ecclesia. Non enim sumus omnes apostoli, qui certo Dei decreto nobis sunt infallibiles doctores missi. Ideo non illi, sed nos, cum sine decreto tali simus, errare possumus et labi in fide.*

993) Erl. A. 5,183.

tun kann, weder Hannas noch Kaiphas noch kein Mensch auf Erden".

Was sonst noch aus Luthers Schriften als Beweis für Luthers angeblich freie Stellung der Schrift gegenüber angeführt worden ist, wurde schon in dem ersten Teil dieses Abschnitts, bei der positiven Darlegung der Stellung Luthers zur Schrift, berücksichtigt. Um kurz auf die Hauptpunkte zurückzuverweisen: Daß Propheten und Apostel nicht immer die „rechte Ordnung" halten, ja, gewisse Ereignisse „ineinandermischen und -mengen", daß auch in den Abendmahlsworten kein Evangelist mit dem andern völlig übereintrifft usw., das schreibt Luther, wie wir sahen, nicht der „menschlichen Gebrechlichkeit" der Schreiber der Schrift, sondern dem Heiligen Geist zu, der es so gewollt hat. Daß Luther sehr oft sagt, es komme nicht viel darauf an, ob man scheinbare Widersprüche harmonisieren könne oder nicht, kommt nicht daher, daß Luther die Irrtumslosigkeit der Schrift für ein Adiaphoron gehalten hätte, sondern daher, daß ihm a priori wegen der Inspiration der Schrift gewiß ist, daß sich in der Schrift kein Irrtum finden könne. „Denn das ist gewiß, daß die Schrift nicht lügt." [994)] Wir sahen auch bereits, daß Luther in seinem Chronikon (1541 und 1545) die Heilige Schrift für das einzige Buch in der Welt erklärt, in dem sich keine chronologischen Irrrtümer finden, weil er glaubt, „daß in der Schrift der wahrhaftige Gott redet".[995)] Aus dem „Chronikon" tragen wir hier noch nach, daß Luther lieber einen Irrtum, „durch Schreiber [Abschreiber] versehen", annimmt, als dem Originaltext einen Irrtum zuzuschreiben. Wir beziehen uns auf diese Worte im „Chronikon", S. 600: „Die Zeit der Richter vom Tode Mosis bis auf Samuel ist 357 Jahre, Josua mit eingeschlossen, wie du selbst siehst. Und die Rechnung fehlt nicht, weil im ersten Buch der Könige, Kap. 6, vom Auszug bis auf den Tempel Salomonis 480 Jahre gezählt werden. Daher ist es ein offenbarer Irrtum in der Apostelgeschichte, Kap. 13, durch den Fehler der Schreiber. Die lateinische Übersetzung ist zwiefach falsch, weil sie 460 Jahre setzt vor den Richtern, während der Austeilung des Landes, und zwingt den Lyra, bis in die Jahre Isaaks zurückzugehen. Der griechische Text aber ist verfälscht durch Irrtum des Schreibers, der sich leicht zutragen konnte, indem er τετρακοσίοις für τριακοσίόις schrieb." [996)]

---

994) St. L. I, 714. 995) St. L. XIV. 491.

996) So auch Beza; vgl. L. u. W. 1886, S. 72, Anm. Es handelt sich hier nicht darum, ob nicht noch andere Lösungen der Schwierigkeit möglich find und

Doch ein Argument derer, die ihre freie Stellung zur Schrift gern mit Luthers Autorität decken möchten, sollte noch berücksichtigt werden, weil es gerade in neuester Zeit wieder vielfach benutzt worden ist. Das Argument verläuft so: Luther lehre, daß die Schrift nur durch den Heiligen Geist verstanden und als göttliche Autorität „inwendig erfahren" werde, darum könne Luther unmöglich angenommen haben, daß die Worte der Schrift die Worte des Heiligen Geistes seien. So führte Grimm unter den Beweisen, daß Luther die „Göttlichkeit" (*divinitatum*) der Heiligen Schrift nicht festgehalten haben könne, auch diesen an: *[Lutherus] ad Scripturae mentem recte percipiendam Spiritus Sancti illuminationem opus esse censuit.*[997] Ebenso argumentiert aber auch Seeberg, wenn er sagt,[998] Luther habe „die Anerkennung der Autorität der Schrift nicht auf ihre kirchliche Anerkennung begründet, sondern auf die Erfahrung von ihrer Wahrheit". Seeberg zitiert an erster Stelle aus der Erlanger Lutherausgabe 28, 340 die Worte: „Es muß ein jeglicher allein darum glauben, daß es Gottes Wort ist, und daß er inwendig befinde, daß es Wahrheit sei." Jedermann wird zugeben, daß dieses Argument: Weil die Heilige Schrift nur durch den Heiligen Geist verstanden oder erfahren wird, darum können die Worte der Heiligen Schrift nicht vom Heiligen Geist eingegeben sein, gänzlich außerhalb aller Logik gelegen ist. Deshalb bringt denn auch Luther die Erfahrung von der Wahrheit der Schrift nicht in Gegensatz zur Inspiration der Schrift, sondern lehrt an der von Seeberg zitierten Stelle „die Inspiration im strengsten Sinne" ganz gewaltig. Er nennt es auf der folgenden Seite (S. 341) „Lästerung", wenn jemand sage: „Sind doch St. Matthäus, Paulus, Petrus auch Menschen gewesen, darum ist ihre Lehre auch Menschenlehre. . . . Wenn du nun solch tiefverstockte und verblendete Lästerer hörest, so wende dich von ihnen oder stopfe die Ohren zu; sie sind nicht wert, daß man mit ihnen reden sollte." . . . S. 342: „Ein ander Ding ist, wenn der Mensch selbst oder wenn

---

näher liegen, sondern um Luthers Stellung in bezug auf die Irrrtumslosigkeit der Schrift, die er entschieden festhält. Andere Lösungen schon in der Weimarer und der Hirschberger Bibel, auch bei Calov. Vgl. die Kommentare von Meyer, Lange-Schaff und Bloomfield. Letzterer schreibt z. St., nachdem er zwei mögliche Lösungen vorgeschlagen hat: "Thus no error will attach to either passage [l Kings 6,1 and Acts 13, 20], and only *different modes of computation* be supposed to be adopted."

997) *Institutio*, p. 119. 998) Dogmengesch.2 II, 288.

Gott durch den Menschen redet. Der Apostel Rede ist ihnen von Gott befohlen und mit großen Wundern bestätigt und beweiset." Weiterhin sagt Luther an dieser Stelle von der Schrift, daß „darin einerlei Gotteswort vom Anfang der Welt her gelehret ist". Endlich sagt Luther noch S. 343: „Menschenlehre tadeln wir nicht darum, daß es Menschen gesagt haben, sondern daß es Lügen und Gotteslästerungen sind wider die Schrift, welche, wiewohl sie auch durch Menschen geschrieben ist, doch nicht von oder aus Menschen, sondern aus Gott."

So liegt denn klar zutage, daß die neueren Theologen, welche Luther zum Patron ihrer freien Stellung zur Schrift machen wollen, teils Luther gar nicht gelesen, sondern Stellensammlungen anderer ohne Prüfung abgeschrieben haben, teils, falls sie Luther wirklich lasen, doch unfähig waren, ihn zu verstehen, weil ihr Trachten nach dem Protektorat Luthers stärker war als der Sinn für die historische Wahrheit. Die erstere Tatsache tritt beispielsweise besonders bei Kahnis hervor. In seiner scharf Polemischen Schrift gegen Hengstenberg, „Zeugnis von den Grundwahrheiten", behauptet er, daß Luther dieselbe freie Stellung zur Schrift einnehme wie er (Kahnis). Zur Begründung fügt er hinzu: [999)] „Walch hat in seiner Ausgabe Luthers im 14. Band solche Aussprüche zusammengestellt. Wer sich in aller Schnelligkeit orientieren will, der lese die Artikel ‘Inspiration' (von Dr. Tholuck) und ‘Neutestamentlicher Kanon’ (von Dr. Länderer) in Herzogs Realenzyklopädie (VI. S. 696 ff.; VII, S. 295 ff.) nach." Kahnis kann sich's aber doch nicht versagen, aus Tholucks Katalog ein Lutherzitat anzuführen, das ihm offenbar das beweiskräftigste zu sein scheint. Er wählt das „Heu, Stroh und Stoppeln"-Zitat, das, wie wir gesehen haben und schließlich auch Luthardt zugesteht, gar nicht vom Schreiben der Heiligen Schrift handelt. Daß Kahnis Luther nicht nachgelesen hat, geht daraus hervor, daß er auch Tholucks Abschreibefehler nachgeschrieben hat.[1000)] In seiner Dogmatik bietet uns Kahnis einen längeren Katalog von Urteilen über Luther, die seinen (Kahnis') Satz beweisen sollen: „Den Standpunkt der Freiheit vertritt Luther." Er fügt aber in einer Anmerkung hinzu: „Wir belegen diese größtenteils bekannten Aussprüche nicht im einzelnen, indem wir auf die

---

999) Zeugnis von den Grundwahrheiten des Protestantismus gegen D. Hengstenberg, 1862, S. 85.

1000) Dasselbe trat bei D. Briggs in dem gegen ihn angestrengten Prozeß zutage.

angeführten Zusammenstellungen verweisen." Er nennt als solche Zusammenstellungen die von Rudelbach, Tholuck und Köstlin. Von andern neueren Theologen muß man urteilen, daß sie Luther wirklich gelesen haben, aber mit dem Resultat, daß sie ihre Stellung zur Schrift in Luther hineinlasen, ohne daß Luther ihnen dazu eine Veranlassung gegeben hätte. In dieser Beziehung müssen wir noch einmal auf Seeberg Hinweisen. Seeberg [1001] beruft sich für „tadelnde Äußerungen Luthers über einzelne Gedanken in biblischen Büchern" und für Luthers „Anerkennung von Versehen" noch besonders auf die Erlanger Ausgabe 30, 313 f. 331. Lesen wir die angegebenen Stellen nach, so finden wir zwar, daß Luther sagt, „daß Matthäus und Markus die strenge Ordnung nicht halten, sondern Lukas". Aber Luther „tadelt" deshalb Matthäus und Markus nicht, sondern fügt hinzu, beide hätten solches, [nämlich die chronologische Ordnung zu halten] auch nicht „verheißen". Anders stehe es in bezug auf Lukas; Lukas habe verheißen, „daß er wolle von vornan und ordentlich schreiben; und das beweiset er auch mit der Tat, denn sein Evangelium gehet fein aufeinander bis ans Ende". Das Prädikat „tadelnd" hat Seeberg in Luthers Äußerungen hineingelesen. Luther findet es ganz in der Ordnung, daß Matthäus und Markus eine andere als die chronologische Ordnung befolgen. Ferner: An der andern Stelle, S. 331, sagt Luther zwar, daß Matthäus und Markus das Abendmahl „unvollkommen" beschreiben. Aber bei dem „unvollkommen" denkt Luther nicht etwa an einen Irrtum, sondern daran, daß Matthäus und Markus nicht berichten, „daß uns [der Kirche aller Zeiten] Christus habe heißen hinnach tun und auch also halten", wie Lukas und Paulus die Befehlsworte an die Kirche aller Zeiten berichten: „Solches tut zu meinem Gedächtnis!"

8. Zusammenfassende Charakteristik der neueren Theologie, sofern sie die Inspiration der Schrift leugnet. ^

In diesem Abschnitt bringen wir nichts Neues, sondern stellen den Hauptpunkten nach nur zusammen, was in andern Verbindungen schon wiederholt gesagt wurde. Strahan bestimmt bei Hastings [1002] den Unterschied zwischen den alten und den modernen Theologen, was die Stellung zur Heiligen Schrift betrifft, richtig dahin: Die alten Theologen wollten im Artikel *De Scriptura Sacra* nicht ihre eigene

---

1001) Dogmengesch.2 II, 289.
1002) *Encyclopedia*. VII, 346.

Ansicht, sondern Gottes Anschauung und Lehre, wie sie in seinem Wort geoffenbart vorliegt, darstellen. Die neueren Theologen hingegen halten die entgegengesetzte Methode für die einzig richtige. Sie nehmen eine kritische Stellung der Schrift gegenüber ein. Sie wollen nicht lehren, was die Schrift von sich selbst sagt, sondern darstellen, was von der Schrift zu halten sei nach dem Eindruck, den sie, die Theologen, von der Schrift empfangen. Auf Grund dieses Verfahrens, das sie als das „wissenschaftliche" bezeichnen, gelangen sie zu dem Resultat, daß die Schrift nicht Gottes Wort ist und daher die alte Lehre von der Inspiration der Schrift aufzugeben sei. Strahan sagt wörtlich: „Protestantische Gelehrte der Gegenwart, die vom wissenschaftlichen Geist erfüllt sind, haben keine *a priori*-Theorie von der Inspiration der Bibel." Unter der von protestantischen Gelehrten unserer Zeit abgelehnten *a priori*-Theorie versteht Strahan nichts anderes, als daß diese Theologen von der Schrift nicht zu lehren gedenken, was die Schrift von sich selbst sagt. So erklärt Strahan sich selbst, wenn er weiterhin sagt: „Sie öffnen kein Buch Alten oder Neuen Testaments mit dem Gefühl, daß sie gebunden seien, das, was es lehrt, als heilig und maßgebend (*authoritative*) anzusehen. Sie nehmen nur an, was sie als unwiderstehliche Logik der Tatsachen ansehen. Sie halten dafür, daß, wenn sie nicht von der Inspiration der Bibel durch ihren [der Bibel] inneren Wert überzeugt werden, sie auf keine andere Weise gültig davon überzeugt werden können. Und wenn sie schließlich eine Lehre von dem göttlichen Einfluß, unter dem die Schrift geschrieben wurde, formulieren, so kann dies nur eine Folgerung aus den wesentlichen Merkmalen sein, die sie nach freier und ehrlicher Untersuchung anzuerkennen nicht umhinkönnen." [1003] Das Resultat dieser Methode zur Feststellung „des Wertes der Schrift" gibt Strahan mit den Worten an: „Die alte Lehre von der gleichen und unfehlbaren Inspiration aller

---

1003) Strahan, a. a. O.: "Protestant scholars of the present day, imbued with the scientific spirit, have no a priori theory of the inspiration of the Bible. . . . They do not open any book of the Old or New Testament with the feeling that they are bound to regard its teaching as sacred and authoritative. They yield to nothing but what they regard as the irresistible logic of facts. They feel that, if they are not convinced of the inspiration of the Bible by its intrinsic merits, they cannot be legitimately convinced in any other way. And if in the end they formulate a doctrine of the divine influence under which the Scriptures were written, this is an inference from the characteristics which, after free and fair investigation, they are constrained to recognize."

Teile der Schrift Alten Testaments . . . verschwindet jetzt schnell unter den Protestanten. Tatsächlich gibt es keine klare Scheidelinie zwischen dem, was und was nicht einen Platz in der Schrift verdient." Ebenso ungünstig stellt sich nach Strahans Bericht das Resultat in bezug auf das Neue Testament. Er sagt: „Die Zahl derjenigen Stellen in der Bibel ist nicht gering, die von Protestanten nicht als in irgendeinem wahren Sinn inspiriert angesehen werden können." [1004)]

Wir werden zugestehen müssen, daß in dieser Beschreibung die Stellung der modernen Theologie zur Schrift im Unterschied von der alten richtig gezeichnet ist. Theodor Kaftan kann als ein Repräsentant gelten. Wenn er schreibt:[1005)] „Wir sind Wirklichkeitsmenschen", so meint er damit: Für uns ist nicht maßgebend, was die Schrift von sich selbst lehrt, sondern was wir nach dem Eindruck, den die Schrift auf uns macht (insofern die Schrift sich bei uns „durchsetzt"), als göttliche Wahrheit gelten lassen.[1006)] Auch Theodor Kaftan ist auf diesem Wege zu dem Resultat gelangt, daß die Verbalinspiration „definitiv überwunden" sei.[1007)]

Fragen wir, woher es komme, daß Menschen, wenn sie die Schrift, die doch Gottes Wort ist, nicht als Gottes Wort erkennen, so gibt uns die Schrift darüber klaren Aufschluß. Christus hatte es Joh. 8 mit Leuten zu tun, die sein Wort nicht als das Wort des Sohnes Gottes erkennen konnten. Auf diese Tatsache weist Christus hin, wenn er V. 27 sagt: „Mein Wort sähet nicht unter euch", ου χωρεῖ έν νμϊν, und in der Frage V. 43: „Warum kennet ihr denn meine Sprache nicht? Denn ihr könnt ja mein Wort nicht hören." Diese Tatsache aber, daß die Juden seine Sprache nicht kennen und sein Wort nicht hören können, begründet er mit der andern Tatsache, daß sie nicht Gottes Kinder sind, sondern außerhalb der Gottesgemeinschaft stehen. Positiv und negativ sagt Christus V. 47: „Wer von Gott ist, der höret Gottes Wort; darum höret ihr nicht, denn ihr seid nicht von Gott." Daß „hören" hier im prägnanten Sinne steht, nicht bloß

1004) ""To sum up: the old doctrine of the equal and infallible inspiration of every part of the Old Testament ... is now rapidly disappearing among Protestants. There is, in reality, no clear dividing-line between what is and what is not worthy of a place in the Scriptures." Auch in bezug auf das Neue Testament ist das Resultat der wissenschaftlichen Untersuchung: "There are not a few passages in the Bible which cannot be regarded by Protestants as in any true sense inspired." (A. a. O.)

1005) Moderne Theologie des alten Glaubens 2, S. 108.

1006) A. a. O., S. 113. 1007) A. a. O., S. 116.

das äußere Hören mit den Ohren, sondern das „inwendige" Hören, die Annahme des Wortes als Gottes Wort, einschließt, ergibt sich aus dem Zusammenhang. Mit dem äußeren Ohr hörten die Juden Christi Wort, aber weil sie nicht Gottes Kinder waren, so konnten sie Christi Wort nicht als Gottes Wort erkennen, sondern revoltierten dagegen. Christus stellt hier die Tatsache fest, daß die Annahme seines Wortes als Gottes Wort auf die Christen beschränkt ist. Ebenso sagt er Joh. 10,4 im Bilde von Hirt und Herde, daß seine Schafe ihm Nachfolgen, „denn sie kennen seine Stimme", οτι οϊδααιν την φωνήν αντον,, und V. 26 begründet er die Nichtannahme seines Wortes seitens der Juden mit der Aussage: „Denn ihr seid meiner Schafe nicht", ον γάρ έστε εκ των προβάτων των εμών. So bemerkt auch Luther zu Joh. 8:[1008] „So haben nun die Juden keine andere Entschuldigung ihres Unglaubens, denn daß sie nicht Gottes Kinder sind." Aber warum spricht Christus den mit ihm disputierenden Juden die Gotteskindschaft und damit auch die Fähigkeit ab, sein Wort als Gottes Wort zu erkennen? Die Juden gründeten ihre Gotteskindschaft auf ihre leibliche Abstammung von Abraham. Sie sprachen: „Abraham ist unser Vater", Joh. 8, 39. Damit offenbarten sie, daß sie Christum nicht als den Sünderheiland erkannten, als den, der gekommen ist, daß er gebe sein Leben zur Erlösung (λύτρον) für viele.[1009] Terminologisch ausgedrückt: Sie erkannten Christum nicht in seiner *satisfactio vicaria*, obwohl ihnen Christus gerade in seiner *satisfactio vicaria* schon so deutlich von Iesaias vor Augen gemalt war: „Er ist um unserer Missetat willen verwundet und um unserer Sünde willen zerschlagen; die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Frieden hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilet." [1010] Daran hatte auch Christus sie Joh. 8,24 nachdrücklich erinnert mit den Worten: „So ihr nicht glaubet, daß ich es sei, so werdet ihr sterben in euren Sünden." Kurz, daß die Juden Christi Wort nicht als Gottes Wort erkannten, sondern verwarfen, war nur ein Symptom eines tiefer liegenden Schadens, nämlich des Schadens, daß sie Christum nicht in seiner stellvertretenden Genugtuung erkannten. — So ist auch die Tatsache, daß die neueren Theologen die Schrift (die doch wahrhaftig Christi eigenes, durch seine Propheten und Apostel uns gegebenes Wort ist) nicht als Gottes Wort erkennen, nur ein Symptom des tiefer liegenden Schadens, daß sie fast allgemein die Lehre der *satisfactio Christi vicaria* aufgegeben haben. Damit leben sie in ihren

---

1008) St. L. XI, 568.
1009) Matth. 20,28.
1010) Ies. 53, 5.

theologischen Gedanken außerhalb der christlichen Sphäre. Ohne „Köste", das ist, ohne Christi *satisfactio vicaria*, bleiben, wie Luther in seiner gewaltigen Predigt über Joh. 3,16—21 sagt, 1011) Lehre und Glaube türkisch und jüdisch. „Ich habe zuvor oft gesagt, daß der Glaube nicht allein genug sei zu Gott, sondern die Köste muß auch da sein. Der Türke und Juden glauben auch an Gott, aber ohne Mittel und Köste." „*Iustus fide vivet, sed fide Crucifixi*. [1012] Wo nicht die *satisfactio vicaria* gelehrt und geglaubt wird, da ist auch nicht der Heilige Geist, weil nur durch diese Lehre und den Glauben an diese Lehre der Heilige Geist ins Herz kommt,[1013] der Geist der Wahrheit, der sein Wort, das er durch die Propheten und Apostel geredet hat,[1014] auch als sein Wort erkennen lehrt. Darum muß die moderne Theologie zur Schriftlehre von der *satisfactio vicaria* zurückkehren. Ohne diese Rückkehr wird sie die christliche Stellung zur Schrift nicht finden, sondern fortfahren, in ihrem Urteil über die Schrift Christo und seinen Aposteln ins Angesicht zu widersprechen. Daß wir nicht jedem, der vom sicheren Katheder aus und in „wissenschaftlichen" Schriften die *satisfactio vicaria* kritisiert, den christlichen Glauben schlechthin absprechen, kommt daher, daß wir gern an eine mögliche „doppelte Buchführung" oder Inkonsequenz denken, nach welcher jemand in seinem Herzen und vor Gott das nicht für wahr hält, wofür er *in disputationibus* eintritt, wie Luther und Chemnitz sich ausdrücken.

Zur Charakteristik der modernen Theologie, sofern sie die Inspiration der Schrift bekämpft, gehört ferner folgendes: Es liegt in der Natur der Sache und ist auch allgemein zugestanden, daß Wahrheit nicht mit Wahrheit, sondern nur mit Unwahrheit bekämpft werden kann. Weil nun die Inspiration der Schrift Wahrheit ist, so sind alle, die diese Wahrheit bekämpfen, in der Lage, mit Unwahrheit umgehen zu müssen. Dies tritt klar zutage, wenn wir die Argumente, mit denen sie den Krieg gegen die Inspiration führen, auf ihre Qualität prüfen. Diese Argumente kann man adäquat als eine große Sammlung von historischen und logischen Unwahrheiten bezeichnen. Wir erinnern hier an früher bereits Erwiesenes.

Um zunächst auf historische Unwahrheiten zurückzuweisen: Fast alle Bestreiter der Inspiration behaupten, daß erst die späteren Dogmatiker die „künstliche Theorie" erfunden hätten, wonach alle

---

1011) St. L. XI, 1085. 1012) St. L. XXI b, 1514.
1013) Gal. 3, 2; Joh. 16,14.
1014) 1 Petr. 1,10—12.

Worte der Schrift Gottes unfehlbares Wort seien („Identifizierung von Schrift und Gottes Wort"), während Luther der Schrift gegenüber sich den Standpunkt der Freiheit gewahrt habe. Die historische Wahrheit ist, wie wir sahen, daß Luther die Lehre, die wir bei den Dogmatikern finden, in allen Einzelheiten und viel gewaltiger vorträgt, als die Dogmatiker dies zu tun vermochten. Sehen wir ferner die Zitate aus Luther an, durch die der Versuch gemacht wird, an Luther einen Protektor der modern-theologischen Stellung zur Schrift zu gewinnen, so sind es Stellen, die entweder gar nicht von der Inspiration handeln (wie das „Heu, Stroh und Stoppeln"-Zitat), oder es sind Stellen, an denen, sobald man sie nachliest, nichts von dem steht, was man Luther zuschreibt. Hierher gehören die Stellen, die dartun sollen, daß Luther Widersprüche usw. in der Schrift zugegeben habe. — Um die Verbalinspiration vor dem Publikum zu diskreditieren, wird fast durchweg die Behauptung aufgestellt, daß die Dogmatiker ganz „mechanische Vorstellungen" von der Inspiration der Schrift gehabt hätten. Die geschichtliche Wahrheit ist, daß die Dogmatiker ausdrücklich alle mechanischen Vorstellungen abweisen, indem sie lehren, der Heilige Geist habe *suavi operatione* so auf den Verstand und Willen der heiligen Schreiber eingewirkt, daß sie *volentes scientesqne* schrieben, nicht *citra et contra voluntatem suam, inscii ac inviti*. -— Zur Diskreditierung der Verbalinspiration wird ferner behauptet, die Vertreter der Verbalinspiration hätten die Heilige Schrift als einen „vom Himmel gefallenen Gesetzeskodex", als einen „papiernen Papst" usw. angesehen, während doch den Vertretern der Verbalinspiration nie so etwas eingefallen ist. Vielmehr lehren sie sehr klar, daß die Heilige Schrift nicht vom Himmel gefallen, sondern hier auf Erden durch Menschen und in menschlicher Sprache aus Eingebung des Heiligen Geistes geschrieben sei. Auch sehen die Vertreter der Verbalinspiration die Schrift nicht als einen „papiernen Papst" an, dem man sich ohne innere Überzeugung unterwirft, sondern ihnen ist die Schrift ein Buch, das — gerade weil es Gottes eigenes Wort ist — sich selbst Glauben und *eo ipso* willige und freudige Anerkennung verschafft durch die mit ihm verbundene Wirkung des Heiligen Geistes.

Auch liegt klar zutage, daß die moderne Theologie im Eifer des Kampfes wider die Inspiration sich in Alogismen, Paralogismen, Selbstwidersprüchen, also in logischen Unwahrheiten bewegt. Eine völlige Abwesenheit der Logik liegt vor, wie wir sahen, wenn gegen die Inspiration eingewendet wird: der verschiedene Stil

in den einzelnen Büchern der Schrift, die Berufung der Schreiber auf historische Forschung oder die Mitteilung von Tatsachen durch andere Personen, die Verwendung von bereits vorliegenden Schriften und Dokumenten, das Vorhandensein verschiedener Lesarten in den Abschriften der Bibel. Auch die Tatsache, daß die heiligen Schreiber Sünder waren und blieben, widerspricht nicht der Inspiration, sondern fordert sie vielmehr unter der Voraussetzung, daß die Kirche nicht auf fehlsames Menschenwort, sondern bis an den Jüngsten Tag auf den Grund der Apostel und Propheten erbaut ist. Ein Paralogismus liegt auch vor, wenn Luthers „freie Urteile" über die Antilegomena, die er mit der alten Kirche nicht zum feststehenden Kanon rechnet, als Beweis dafür angeführt werden, daß er eine „freie Stellung" zur Schrift überhaupt, also auch zu den Homologumena, eingenommen und ihre Inspiration in Frage gestellt habe. — Daß die Bekämpfer der Wahrheit der Inspiration in die Lage kommen, logisch unwahr zu werden, tritt endlich auch an den Selbstwidersprüchen zutage, die wir an ihnen wahrnehmen. Einerseits begegnen wir der Behauptung, man müsse bei der Darstellung der christlichen Lehre nicht von der „Wortoffenbarung", das ist, von der Heiligen Schrift, ausgehen, sondern vom „Glauben" an die „Tatoffenbarung" oder „Heilstatsachen", den der Christ oder der Theologe in sich trage. Andererseits wird von denselben Personen zugegeben, und zwar mit Recht zugegeben, daß Gottes „Tatoffenbarung" ohne Gottes Offenbarung im Wort eine „unverstandene Hieroglyphe" bleibe. Die letztere Aussage hebt die erstere völlig auf, weil sie feststellt, daß ohne Gottes Offenbarung im Wort gar kein Glaube an die „Tatoffenbarung" möglich ist, von dem man ausgehen könnte. Ferner: Theodor Kaftan ist so eifrig in der Bekämpfung der Verbalinspiration, daß er ebenfalls zwei Dinge behauptet, die sich gegenseitig abtun. Einerseits behauptet er, es sei keinem Theologen verborgen, „daß es keinen feststehenden Text der Heiligen Schrift gibt", weil die Zahl der verschiedenen Lesarten „Legion" sei.[1015] Andererseits behauptet er, daß er (Kaftan) auf Grund der Schrift feststellen könne, was in der Schrift objektives Wort Gottes sei und was nicht.[1016] Daß dies unter der Voraussetzung, „daß es keinen feststehenden Text der Heiligen Schrift gibt", unmöglich ist, hat sich seiner Wahrnehmung entzogen.

1015) Moderne Theologie des alten Glaubens 2, S. 96 f.
1016) A. a. O., S. 113.

Wir haben im vorstehenden harte Urteile über die Leugner der Inspiration der Heiligen Schrift ausgesprochen. Aber wir vergessen dabei nicht — um einen derben Ausdruck Luthers zu gebrauchen —, auch uns selbst „an der Nase zu fassen" und uns anzuklagen, daß wir nicht immer „mit rechtem Ernst" die Schrift für Gottes Wort halten. Wir werden gestehen müssen, daß wir nicht jedesmal, wenn wir unsere Bibel aufschlagen, bedenken, daß die Bibel das Buch ist, worin nicht Menschen, sondern der große Gott selbst, der Schöpfer und HErr des Universums, in Sachen unserer Seligkeit zu uns redet. Wir werden ferner gestehen müssen, daß wir die Heilige Schrift nicht so fleißig lesen, wie es sich für die geziemt, die durch Gottes Gnade davon überzeugt sind, daß die Heilige Schrift „Gottes Brief" an uns Menschen ist. Luther sagt wiederholt und in gewechselter Ausdrucksweise:[1017]) Herren- und Fürstenbriefe soll man zwei- und dreimal lesen, denn sie sind bedächtig geschrieben. Aber wahrlich, unsers HErrn Gottes Briefe — denn so nennt St. Gregorius die Heilige Schrift — soll man dreimal, siebenmal, ja siebzigmal siebenmal oder, daß ich mehr sage, unendlichemal lesen. Aber wir tun's nicht. Ich tue es selber nicht, darum bin ich mir selbst gram, *ego odi me*; aber wenn ich drüber komme und lese es, so finde ich Kraft, so fühle ich, daß eine Kraft, und daß es nicht eine [bloße] Historie ist.

9. Die Folgen der Leugnung der Inspiration der Heiligen Schrift. ^

Obwohl die älteren modernen Theologen, wie Kahnis, Luthardt und andere, die Inspiration und daher die Unfehlbarkeit der Schrift leugneten, so erklärten sie doch, daß daneben an dem Protestantischen Grundsatz von der alleinigen Autorität der Schrift festzuhalten sei. Nichts dürfe über die Schrift als Norm in Sachen der christlichen Lehre gestellt werden. Die Schrift müsse die „letzte Norm" der christlichen Erkenntnis und Lehre bleiben. So schrieb Kahnis: [1018]) „Der Protestantismus steht und fällt mit dem Grundsatz von der alleinigen Autorität der Schrift. Unabhängig ist dieser Grundsatz von der Inspirationslehre der Dogmatiker." Ihnen wurde damals von mehreren Seiten diesseits und jenseits des Ozeans entgegengehalten, daß hier eine Selbsttäuschung vorliege. Wenn die

---

1017) St. L. 1.1055; XXII, 544. 1069.

1018) Der innere Gang des deutschen Protestantismus 2, S. 241. Bei Baier-Walther 1,103.

Schrift nicht die lautere göttliche Wahrheit sei, sondern neben der Wahrheit auch Irrtum darbiete, so werde der Theologe, dev nach seinem „Glaubensbewußtsein" oder „christlichen Ich" die Sonderung zwischen Wahrheit und Irrtum vorzunehmen habe, notwendig zur letzten und höchsten Norm innerhalb des Protestantismus gemacht und über die Schrift gestellt. Diese Degradierung der Schrift zu einer *norma normata* wurde denn auch bald ziemlich allseitig vorgenommen und für das einzig Richtige erklärt. So schreibt z.B. Seeberg, indem er das „Zeugnis von Christo und seinem Heil" in der Schrift als Korrektur des Schriftworts verwendet haben will und dieses Verfahren sogar Luther zuschreibt: „So betrachtet, darf die Schrift nicht als zweites Prinzips [1019] des Protestantismus dem rechtfertigenden Glauben koordiniert werden. Der treibende Grundgedanke ist der Glaube. Und indem nur der Glaube die Schrift versteht und sie nur für den Glauben da ist, ist sie [die Schrift] diesem [dem Glauben] als dem Prinzip unterzuordnen.[1020] Wir sehen hier, was aus dem Protestantismus wird, wenn er die Wahrheit, daß die Schrift Gottes unfehlbares Wort ist, aufgibt. Das Prinzip des Protestantismus „von der alleinigen Autorität der Schrift" wird völlig aufgegeben. Die göttliche Ordnung in der Kirche wird auf den Kopf gestellt. Der Glaube der Christen gründet sich hiernach nicht mehr auf die Schrift, auf das Wort der Apostel und Propheten, sondern umgekehrt: die Schrift, das Wort der Apostel und Propheten, gründet sich auf den Glauben. Der Protestantismus ist in die vollendetste Schwärmerei ausgeartet, wie sie uns im Quäkertum entgegentritt. Wir weisen auf Robert Barclay, den Dogmatiker der Quäker, zurück, der ebenfalls von der Heiligen Schrift sagt, daß sie nicht als eine „adäquate erste Regel des Glaubens und Lebens", sondern nur als „eine zweite, dem Geist untergeordnete Regel" (*regula secundaria, subordinata Spiritui*) anzusehen sei. Die „letzte Zuflucht" und „das gewisse und unbewegliche Fundament des ganzen christlichen Glaubens" sei nicht die Heilige Schrift, sondern die innere, unmittelbare Offenbarung des Heiligen Geistes, die ihre Gewißheit in sich selbst trage.[1021]

Mit Barclay stimmt Seeberg in den oben angeführten Worten völlig überein. Er setzt nur für Barclays „innere, unmit-

---

1019) Von Seeberg selbst hervorgehoben.
1020) Von uns hervorgehoben.
1021) Note 907, S. 330.

telbare Offenbarung", der als erster Regel die Schrift als zweite Regel „untergeordnet" sei, den „Glauben" ein. Es ist heutzutage nicht mehr recht in der Mode, von „inneren, unmittelbaren Offenbarungen" zu reden. Und mit Seeberg stimmt grundsätzlich und meistens auch dem Ausdruck nach die gesamte moderne Theologie überein, sofern sie die Inspiration der Schrift leugnet. Nicht die Schrift ist Quelle und Norm des Glaubens, sondern der Glaube ist Quelle und Norm der Theologie.

Mit der Leugnung der Inspiration der Schrift gestaltet sich die Sachlage so: 1. Wir verzichten auf die Erkenntnis der christlichen Wahrheit, und an die Stelle der Erkenntnis der christlichen Wahrheit tritt menschliche Einbildung und Unwissenheit. Denn so jemand anders lehrt und nicht bleibt bei den gesunden Worten unsers HErrn JEsu Christi, die wir in dem Wort seiner Propheten und Apostel haben, der ist verdüstert und weiß nichts, sondern ist seuchtig (νοσῶν, liegt krank danieder) in Fragen und Wortkriegen.[1022] Wenn wir bei der Leugnung der Inspiration der Schrift nicht ganz in menschlicher Meinung und Unwissenheit untergehen, so kommt das daher, daß wir im Widerspruch mit unserer prinzipiell falschen Stellung noch Stücke der in der Schrift geoffenbarten Wahrheit festhalten. 2. Wir verzichten auf den Glauben im christlichen Sinne, weil der christliche Glaube immer nur *vis-a-vis* des Wortes Gottes statthat. Er kommt aus der Predigt, das Predigen aber durch das Wort Gottes.[1023] 3) Wir verzichten auf das Gebet, weil das christliche Gebet das Bleiben an Christi Worten voraussetzt. „So ihr in mir bleibet und meine Worte in euch bleiben, werdet ihr bitten, was ihr wollt, und es wird euch widerfahren."[1024] 4. Wir verzichten auf die Überwindung des Todes. „So jemand mein Wort wird halten, der wird den Tod nicht sehen ewiglich." [1025] 5. Wir verzichten auf das Missionsmittel der christlichen Kirche, das ja darin besteht, daß wir die Völker halten lehren alles, was Christus seiner Kirche zu lehren befohlen hat. Wer die Lehre Christi nicht bringt, soll nicht als ein christlicher Lehrer angesehen und behandelt werden.[1026] 6. Wir verzichten auf die rechte christliche Einigkeit der Kirche, die im

1022) 1 Tim. 6, 3. 4; Joh. 8, 31. 32; 17, 20.
1023) Röm. 10, 17. 1024) Joh. 15, 7.
1025) Joh. 8, 51. 1026) Matth. 28,19; 2 Joh. 9.10.

Glauben an Christi Wort besteht.[1027] Luther:[1028] “Das Wort und die Lehre soll christliche Einigkeit und Gemeinschaft machen." 7. Wir verzichten aus den Verkehr mit Gott, weil Gott in diesem Leben für uns Menschen unsichtbar bleibt und nur durch das Mittel seines Wortes an uns herantritt. Wer nicht lediglich durch das Mittel seines Wortes mit Gott verkehrt, der verkehrt nur mit seinen eigenen menschlichen Gedanken, mit „Projektionen seines menschlichen Ich"[1029] 8. Wir machen aus der christlichen Religion, die eine Weisheit von oben ist, eine σοφία θεον, die nie in eines Menschen Herz kam, ein Geheimnis, das von der Welt her verschwiegen war, nun aber offenbaret durch der Propheten Schriften auf Befehl des ewigen Gottes [1030] — diese Weisheit von oben her machen wir zu einer Weisheit von unten her, indem wir von Menschen entscheiden lassen wollen, was in den Schriften der Apostel und Propheten Gottes Wahrheit sei und was nicht, was darin anzunehmen und was darin zu verwerfen sei. Wir brechen die göttliche Himmelsleiter ab, die Brücke und den Steg, der den Himmel mit dieser Erde verbindet. Kurz, alles, was uns zu Christen macht und uns als Christen erhält, lassen wir prinzipiell fahren, wenn wir von dxr Wahrheit abfallen, daß die Heilige Schrift durch die Inspiration Gottes eigenes, unfehlbares Wort ist.

Walther schrieb daher im Jahre 1886, ein Jahr vor seinem Tode, anläßlich des Versuchs moderner Theologen, Luther zum Protektor ihrer „freien" Stellung zur Schrift zu machen, u.a. folgendes:[1031] „Gesetzt, Luther hätte, wirklich die Bibel für ein mit allerlei Irrtümern behaftetes Buch gehalten, aus welchem nur die Gelehrten den göttlichen Wahrheitskern herausschälen könnten, so wäre damit den Bibelchristen eben nur Luther genommen. Das Allererschrecklichste hierbei ist, daß die modern-gläubigen und modern-lutherischen Theologen (wie es fast scheint, ausnahmslos!) es für eine jetzt nicht mehr zu bestreitende Tatsache erklären, daß die Schrift neben den‚eigenen guten Gedanken' ihrer Verfasser auch ‚Heu, Stroh und Stoppeln’ enthalte, was ‚das Feuer verzehrt'. Damit wird den Bibelchristen nicht ein Mensch genommen, den sie bisher für einen treuen Zeugen der Wahrheit hielten, damit wird den Bibelchristen ihre Bibel selbst, ihres Fußes Leuchte und das Licht auf

---

1027) Joh. 8, 31. 32; Matth. 28,19; Eph. 4, 5.
1028) St. L. IX, 831. 1029) 1 Kor. 13,12; 1 Tim. 6, 3. 4.
1030) 1 Kor. 2, 9; Röm. 16, 25. 26, 1031) L. u. W. 1886, S. 76 f.

ihrem Wege zur Ewigkeit, ihr Stecken und Stab im finstern Tal der Trübsal, kurz, Gottes Wort und damit ihr Trost in Sündenangst, ihre Hoffnung in der Nacht ihrer Todesstunde, genommen! . . . Wir müssen von der sogenannten ‚Gottmenschlichkeit der Schrift' sagen, wie sie jetzt von der modern-gläubigen Theologie verstanden und gelehrt wird: Hüte dich, hüte dich, sage ich, vor dieser ‘Gottmenschlichkeit der Schrift’! Sie ist des Teufels Larve, denn sie richtet zuletzt eine solche Bibel zu, nach der ich nicht gern wollte ein Bibelchrist sein, nämlich daß die Bibel hinfort nicht mehr sei denn ein anderes gutes Buch, welches ich mit steter ernster Prüfung lesen müsse, um nicht in Irrtum zu geraten. Denn wenn ich das glaube, daß die Bibel auch Irrrtümer enthalte, so ist sie mir kein Prüfstein mehr, sondern bedarf wohl selbst eines solchen. Summa, es ist unsäglich, was der Teufel mit der ‘Gottmenschlichkeit der Schrift’ suchet.”

10. Die Eigenschaften der Heiligen Schrift. ^

Weil die Heilige Schrift durch Inspiration Gottes Wort ist, so kommen ihr selbstverständlich auch göttliche Eigenschaften zu (*affectiones vere divinae*), nämlich göttliche Autorität (*auctoritas divina*), göttliche Kraft (*efficacia divina*), Vollkommenheit (*perfectio*) und Deutlichkeit (*perspicuitas sive claritas*). Es versteht sich von selbst, daß die moderne Theologie mit der Inspiration der Schrift auch ihre göttlichen Eigenschaften ausgibt oder, wie es oft euphemistisch ausgedrückt wird, „beschränkt" [1032^])

Die göttliche Autorität der Heiligen Schrift. ^

Die göttliche Autorität der Schrift besteht darin, daß ihr in bezug auf alles, was sie sagt, Glaube und Gehorsam zukommt wie Gott selbst. Wir sahen bereits, daß dies die Stellung ist, die Christus und die Apostel zur Schrift des Alten Testaments einnehmen.[1033)] Diese Stellung fordern Christus und die Apostel im Neuen Testament auch für ihr eigenes Wort.[1034)] Wer die Schrift verwirft oder auch nur kritisiert, vergreist sich an Gottes Majestät. Er begeht ein *crimen laesae maiestatis divinae*. Daher Christi Warnung: „Das Wort, welches ich geredet habe, das wird ihn richten am Jüngsten Tage."[1035)]

1032) Vgl. z. B. Zöckler, Handbuch d. theol. Wissenschaften 2 III, 151.

1033) Joh. 10, 35; Luk. 24, 25—27. 44—47; 2 Tim. 3, 16. 17; Matth. 4, 4.7.

1034) Joh. 8, 31. 32; 1 Kor. 14, 37. 38; Gal. 1, 8.

1035) Joh. 12, 48.

Diese göttliche Autorität der Schrift ist eine absolute, das heißt, sie ist nicht begründet in dem persönlichen Ansehen der heiligen Schreiber, auch nicht in dem Zeugnis, das einzelne Personen oder eine ganze Anzahl von Personen oder auch die ganze Kirche für die Schrift abgelegt haben oder noch ablegen. Die göttliche Autorität der Schrift ist einzig und allein begründet in ihrer Beschaffenheit, das ist, in ihrer Theopneustie. Es ist ein richtiges theologisches Axiom: „Die Schrift ist αντόπιστος, weil ϑεόπνευστος. [1036)]

Fragen wir aber, wie die göttliche Autorität der Schrift von uns Menschen erkannt wird, oder wie die Schrift eine göttliche Autorität für uns wird, so unterscheiden wir zwischen christlicher Gewißheit (*fides divina*) und natürlicher oder wissenschaftlicher Gewißheit (*fides humana*). .

Die christliche Gewißheit entsteht lediglich durch die Selbstbezeugung der Schrift. Diese Selbstbezeugung vollzieht sich dadurch, daß das Schriftwort unabhängig von menschlichen Beweisen, durch die Kraft des in ihm wirksamen Heiligen Geistes, Glauben an sich wirkt und *eo ipso* Anerkennung verschafft. Dies ist klar 1 Kor. 2, 4. 6 gelehrt, wo der Apostel Paulus die Korinther daran erinnert, wie es bei ihnen zum Glauben an die göttliche Predigt τό μαρτύρων τον ϑεὁῦ), die sie von ihm gehört hatten, gekommen sei. Er sagt erst in negativer Bestimmung: „Mein Wort und meine Predigt war nicht [vollzog sich nicht] εν πειϑοϊς σοφίας λόγοις, fügt dann in positiver Bestimmung hinzu: άλλ' εν αποδείξει πνεύματος και δνvάμεως und weist schließlich auf den Zweck hin, warum er sich dieser Methode, nach welcher er auf menschliche Beweise verzichtete, bedient habe: Der Zweck war: ινα πίστις ΰμών μη η (seinen Bestand oder Grund habe) εν σοφία ανϑρώπων, άλλ εν δυνάμει ϑεον. Dasselbe sagt Christus von seiner Wortverkündigung in den Tagen des Fleisches, Joh. 7, 17: „So jemand will des [des Vaters] Willen tun [nämlich Christi Wort hören und glauben, Joh. 6, 40], der wird innewerden (γνώσεται), ob diese Lehre von Gott sei, oder ob ich von mir selbst rede." Wir können diese wichtige Wahrheit auch so ausdrücken: Das Schriftwort, weil

---

1036) Baier-Walther 1,119: *Scripturae Sacrae auctoritas in ipsa* ϑεοπνενατία *seu dependentia a Deo, tanquam ab Auctore, . . . fundatur. Non autem a causa minus principali, sicut nec aliae scripturae ab amanuensibus . . . auctoritatem habent. Atque inde patet, quod Scriptura Sacra nec ab ecclesia habeat auctoritatem, quippe quae illius auctor et causa efficiens non fuit*.

es Gottes Wort ist, ist ein Erkenntnisobjekt, das sich selbst sein Erkenntnis organ, den Glauben, schafft und dadurch sich selbst als göttliche Autorität bezeugt. Dies ist das sogenannte *testimonium Spiritus Sancti internum*. Das Zeugnis des Heiligen Geistes ist nicht erst dann da, wenn im Menschen eine besondere, auch in das sinnliche Gefühl eintretende Empfindung von der Göttlichkeit der Schrift entstanden ist, sondern ist bereits in und mit dem vom Heiligen Geist gewirkten Glauben an das Schriftwort vorhanden. Dadurch, daß der Heilige Geist den Glauben an das Schriftwort hervorbringt, welcher Glaube ja im Geist oder im Innern des Menschen seinen Sitz hat, gibt der Heilige Geist dem Geist des Menschen Zeugnis von der Göttlichkeit des Schriftworts. Nach 1 Joh. 5, 9.10 hat der, welcher Gottes Zeugnis von seinem Sohne glaubt, Gottes Zeugnis in sich (εν αντω). Wenn es ferner 1 Thess. 2, 13 heißt: εδέξασθε ον λόγον ανϋρώπων, αλλά καθώς έστιν άληθώς, λόγον ϑεοῡ, so ist damit ausgesagt, daß die Thessalonicher schon durch die Annahme des Wortes, das ist, durch den Glauben an das Wort, der Göttlichkeit des Wortes innewurden. Daher kommt es auch, daß die Schrift den Glauben an Gottes Wort eine Versiegelung oder Bestätigung der Wahrhaftigkeit Gottes nennt, Joh. 3, 33: ό λαβών αυτοῡ [Christi] την μαρτυρίαν, εοφράγιοεν δτι ό ϑεός άληΰής έοτιν, und Vom Unglauben dem Zeugnis Gottes gegenüber sagt, daß er Gott zum Lügner mache, ό μη πιοτεύων τφ ϑεω ψεύοτην πεποίηκεν αυτόν, δτι ον πεπίοτευκεν εις την μαρτυρίαν ην μεμαρτύρηκεν ό ϑεός περί τον νίον αντου.[1037] Diese Wahrheit, daß die christliche Gewißheit von der Göttlichkeit der Schrift durch die Selbstbezeugung der Schrift entsteht, ist von der größten praktischen Wichtigkeit. Kommen den Christen Zweifel an der Göttlichkeit der Schrift, so müssen sie mit der Schrift umgehen, das heißt, das Wort der Schrift lesen, hören, im Geist erwägen und so auf sich wirken lassen. Dann schwinden durch das Selbstzeugnis der Schrift, durch das *testimonium Spiritus Sancti internum*, die Zweifel.

Freilich werden nun gegen diese Selbstbezeugung der Schrift Einwände erhoben. Rom, im Interesse der Oberhoheit des Papstes auch der Schrift gegenüber, und neuere Theologen, im Interesse der Loslösung des Glaubens vom Schriftwort, reden an diesem Punkte von einem Zirkelschluß (*idem per idem*).[1038] Aber

---

1037) 1 Joh. 5,10.

1038) Vgl. oben unter dem Abschnitt „Theologie und Gewißheit", S. 131.

der Einwand ist nicht stichhaltig. Wir haben es hier mit der allgemein anerkannten Weise zu tun, daß wir Menschen durch Wahrnehmung einer Sache gewiß werden. Wer diese Weise des Gewißwerdens im Ernst leugnet, ist in den Abgrund des Agnostizismus versunken. Nun ist aber der Glaube an das Schriftwort nicht mehr und nicht weniger als die vom Schriftwort selbst durch Wirkung des Heiligen Geistes hervorgerufene Wahrnehmung dieses Wortes als das, was es ist, als Gottes Wort. Philippi erinnert daran,1039) daß Strauß (Glaubenslehre I, 136, vgl. 345) die Lehre vom *testimonium internum Spiritus Sancti* für das Wort Gottes „die Achillesverse des Protestantischen Systems" nennt und auch von einem Zirkelschluß redet. Philippi setzt aber hinzu: „Das ist ebenso, als wenn der Blinde dem Sehenden einen Zirkelschluß schuld gibt, weil er behauptet, die Sonne leuchte, da er ja in ihrem Lichte sehe." Wie Philippi, so reden auch die alten lutherischen Theologen. Gottfried Hofmann († 1728) schreibt: *Quemadmodum principia prima per se nota sunt et suamet luce radiant, et in naturalibus lumen testatur de se ipso nec opus habet alio lumine, ita et· Spiritus Sancti testimonium non opus habet alio testimonio, sed suamet luce radiat et se divinum esse efficacia sua ac virtute qua gaudet divina abunde testatur, licet hoc alteri persuaderi non possit, nisi et ipse Scripturam Sacram attente legat atque ita testimonii huius interni particeps fiat.*[1040)]

So gewiß es ist, daß nur auf dem Wege der Selbstbezeugung christliche Gewißheit (*fides divina*) von der Göttlichkeit der Schrift entsteht, so ist doch andererseits nicht zu leugnen, daß es auch eine natürlich-vernünftige Überzeugung (*fides humana* oder „wissenschaftliche Gewißheit") von der Göttlichkeit der Heiligen Schrift gibt, die sich auf Vernunftbeweise gründet. Unsere alten Theologen bezeichnen diese Vernunftbeweise als *argumenta, quae divinam Scripturae originem humana fide agnoscendam seu credibilem declarant.*[1041)] Alle Werke Gottes tragen ja, der menschlichen Vernunft erkennbar, den göttlichen Stempel, wodurch sie sich vom Gebilde der Menschenhand, von menschlichen Produkten, unterscheiden. Es kommt wohl kaum jemand in Gefahr, eine gemachte Blume mit einer natürlichen Blume zu verwechseln. Nun ist die Heilige Schrift ein Werk Gottes, „Gottes Buch", wie die Schöpfung

---

1039) Glaubenslehre 3 1,136.

1040) *Synopsis Theologiae Purioris*, p. 86. 1041) Baier-Walther 1,121.

der Welt. Und wie die natürlich-vernünftige Betrachtung der Schöpfung Gott als ihren Schöpfer offenbart,[1042)] so meist auch schon die natürlich-vernünftige Betrachtung der Heiligen Schrift auf Gott als ihren Urheber hin. Wenn wir die Heilige Schrift nach Inhalt und Stil mit andern Religionsschriften, z. B. mit dem Koran, mit den Religionsbüchern des Orients usw., vergleichen,[1043)] ferner an die siegreiche Ausbreitung des Christentums denken, obwohl seine Lehre den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit ist,[1044)] auch die einzigartigen Wirkungen der in der Schrift gelehrten Religion sowohl bei einzelnen Personen [1045)] als auch unter ganzen Völkerschaften [1046)] uns vergegenwärtigen: so kann die vernünftige Vernunft nicht umhin, auf die Göttlichkeit der Schrift zurückzuschließen und zu bekennen, daß es vernünftiger sei, die Göttlichkeit der Heiligen Schrift gelten zu lassen, als sie abzulehnen. Dies ist das Gebiet der Apologetik.[1047)]

Was den Wert der Argumente betrifft, die eine menschliche oder wissenschaftliche Überzeugung von der Göttlichkeit der Schrift vermitteln, so ist ein doppeltes Extrem zu meiden: die Überschätzung und die Unterschätzung. Eine Überschätzung läge vor, wenn wir meinen wollten, daß jemand durch Vernunftbeweise ein Christ werden könnte. Das Christwerden geschieht bis an den Jüngsten Tag und

---

1042) Röm. 1, 18 ff.

1043) Ein längeres Zitat aus dem Koran bei Baier-Walther 1,130 f. Max Müller in dem oben, S. 15 f., mitgeteilten Referat über den spezifischen Inhalt der „heiligen Bücher des Ostens": "One refrain through all — salvation by works. . . . Our own holy Bible, our sacred Book of the East, is from beginning to end a protest against this doctrine. ... It contains that faithful saying, worthy to be received by all men, women, and children, and not merely by us Christians—that Christ Jesus came into the world to save sinners." [Wrong name! It was actually Monier Monier-Williams, not Max Müller – see this blog post] Über den Stil oder die Form des Ausdrucks: Luthardt, Apol. Vorträge I, 208 f., Rousseau und Pascal (bei Luthardt, a. a. O., S. 263. 265).

1044) Baier-Walther I, 129. Luthardt, a. a. O., S. 175 ff.

1045) Die Gewißheit des Versöhntseins mit Gott durch den Glauben an Christi *satisfactio vicaria*, der heilige Wandel, Geduld im Leiden, die Sterbensfreudigkeit. Max Müller in dem eben angeführten Zitat: "Let us teach Hindus, Buddhists, Mohammedans, that there is only one sacred Book of the East that can be their mainstay in that awful hour when they pass all alone into the unseen world."

1046) Das Christentum zivilisiert zugestandenermaßen am schnellsten und sichersten.

1047) Vgl. Synodalbericht des Westlichen Distrikts der Missourisynode vom Jahre 1865. Eine ausführliche Zusammenstellung der Argumente, die sich auf die *fides humana* beziehen: Baier-Walther I, 121—131.

in jedem einzelnen Falle immer nur auf eine Weise, auf dem Wege der *contritio* und der *fides*, nämlich dadurch, daß ein Mensch durch das in der Schrift bezeugte Gesetz Gottes das göttliche Verdammungsurteil seiner Sünden wegen erfährt (*terrores conscientiae*) und dann durch das in der Schrift bezeugte Evangelium die Vergebung seiner Sünden glaubt. Wie Christus diese Weise des Kommens seines Reiches in der Welt lehrt, wenn er in seinem Namen Buße und Vergebung der Sünden unter allen Völkern verkündigen heißt.[1048] Erst wenn jemand auf diesem Wege ein Christ, ein Schäflein der Herde Christi, geworden und durch den Glauben an die Vergebung der Sünden der Heilige Geist in sein Herz eingezogen ist, erkennt er die Heilige Schrift als Gottes Wort, als die Stimme seines guten Hirten, mit andern Worten: hat er die christliche Gewißheit, die üdcs Mina, das *testimonium internum Spiritus Sancti* von der Göttlichkeit der Heiligen Schrift, wie wir bereits sahen.[1049] Eine Unterschätzung der Argumente, welche menschlichen Glauben (*fidem humanam*) erzeugen können, läge vor, wenn wir sie als gänzlich wertlos abweisen wollten. Auch Christus und die Apostel haben sie nebenbei gebraucht.[1050] Sie dienen dazu, die leichtfertigen Urteile, die der Unglaube über die Schrift sich erlaubt, zurückzuweisen. Auch den mit Zweifeln in bezug auf die Göttlichkeit der Schrift angefochtenen Christen können mit Nutzen Vernunftgründe vorgelegt werden. Diese Zweifel entstammen ja dem ungläubigen Fleisch der Christen, und durch Vernunftbeweise wird auch dem Fleisch der Christen äußerlich Zaum und Zügel angelegt.[1051] Vernunftbeweise, geschichtliche Beweise usw. können auch insofern der Bekehrung dienen, als sie außerhalb der Kirche Stehenden eine Veranlassung werden mögen, Gottes Wort selbst zu lesen und zu hören und so durch Wirkung des Heiligen Geistes im Wort an das Wort gläubig zu werden. Doch dürfen wir nicht meinen, daß die Vorlegung von

---

1048) Luk. 24, 46. 47; Mark. 1,15. 1049) Joh. 8, 37. 43. 47.

1050) Christus weist den Sadduzäern gegenüber, die die Auferstehung der Toten für unmöglich erklärten, nicht nur auf die Schrift, sondern auch aus die Allmacht Gottes hin, die schon durch die natürliche Vernunft erkannt wird. Er erklärt, daß die Lehre der Sadduzäer nicht nur der Schrift, sondern auch der Vernunft widerspreche. Dasselbe hält Paulus den Korinthern vor, 1 Kor. 15, 34. Auch Petrus führt am ersten Pfingsttagc nebenbei einen Vernunftgrund an, Apost. 2,15. Paulus beruft sich Apost. 17, 28 den Athenern gegenüber auf „etliche Poeten".

1051) Gerhard, *L. De Scriptura S.*, § 20: *Si fideles in tentationibus de auctoritate Scripturae dubitare incipiunt, perinde cum illis agendum atque cum iis, qui negant. Est enim dubitatio negationi proxima*.

Vernunftbeweisen eine notwendige Vorstufe für die Verkündigung des Wortes Gottes sei. Die Behauptung, daß die „christliche Wahrheitsgewißheit" durch die Vermittlung mit dem „sonstigen Wahrheitsbesitz der Menschheit" bedingt sei, gehört zum Grundirrtum moderner Theologen. Hier liegt, wie Eduard König richtig bemerkt, die irrige Meinung zugrunde: „Die Heilige Schrift sei nicht imstande, eine Autorität sich zu erwerben, welcher man für ihre Aussagen Glauben schenken könne mit Überzeugung." [1052] Es ist vielmehr durchaus festzuhalten, daß die Selbstbezeugung der Schrift als Gottes Wort von allen Vernunftbeweisen und allem menschlichen Zeugnis, komme es von einzelnen Personen oder von der „Kirche", völlig unabhängig ist. Der Einwand, daß die Selbstbezeugung der Schrift sich nur auf ihren Inhalt, nicht auf ihre Worte erstrecke, wurde schon wiederholt als schriftwidrig und sinnlos erwiesen.[1053]

Es ist nun immer wieder die Frage aufgeworfen worden, woran jemand erkennen könne, ob er den vom Heiligen Geist gewirkten christlichen Glauben oder nur eine menschliche Überzeugung von der Göttlichkeit der Heiligen Schrift habe. Auch Christen stellen sich diese Frage. Es muß zugestanden werden, daß hier eine Täuschung möglich ist. Die einen, welche das Zeugnis des Heiligen Geistes nicht haben, meinen es zu haben, während es bei andern, die es nicht zu haben meinen, tatsächlich vorhanden ist. Also: Wer hat das Zeugnis des Heiligen Geistes, und wer hat es nicht? Es sei auf folgendes zurückgewiesen: 1. Weil nach der Schrift das Zeugnis des Heiligen Geistes sich nicht ohne das Wort der Apostel und Propheten, sondern nur durch dasselbe vollzieht, so sind alle Urteile über die Schrift bei solchen, die sich tatsächlich vom Schriftwort losmachen, nicht Zeugnis des Heiligen Geistes, sondern pure menschliche Erfindung und Einbildung. 2. Das innere Zeugnis des Heiligen Geistes von der Göttlichkeit der Schrift haben auch alle diejenigen nicht, welche nur auf Vernunftbeweise hin die Schrift als Gottes Wort gelten lassen oder auf Grund menschlicher Autorität, wie der Autorität des Pastors oder der Eltern oder anderer Menschen, dafürhalten, daß die Schrift Gottes Wort sei. 3. Das *testimonium Spiritus Sancti* von der Göttlichkeit der Heiligen Schrift können konsequenterweise auch diejenigen nicht haben, welche die stell-

---

1052) Der Glaubensakt des Christen 1891, S. 118 f.
1053) Vgl. S. 80 f. 262 ff.

vertretende Genugtuung Christi leugnen, weil der christliche Glaube *fides Christi crucifixi* ist und der Heilige Geist erst mit diesem Glauben in das Herz eines Menschen einzieht und ihn befähigt, über göttliche Dinge, also auch über die Heilige Schrift, ein richtiges Urteil zu fällen. In bezug auf diesen Punkt sagt auch Philippi: [1054) „Nur der Glaube an das vollgültige Opfer, das der am Kreuze in Niedrigkeit für unsere Sünden gebracht hat, der unser HErr und unser Gott ist, versetzt uns aufs neue in tatsächliche Gemeinschaft mit Gott, bringt den Geist der Kindschaft und die Gewißheit des Erbes und erfüllt uns mit Kräften des ewigen Lebens. Darum hat auch nur die Kirche, welche die vor Gott geltende Gerechtigkeit und das Leben finden lehrt allein im Glauben an das Blut der Versöhnung, sich auf das Zeugnis des Heiligen Geistes für das Wort Gottes und die unbedingte und ausschließliche Autorität dieses im Geiste untrüglich versiegelten Wortes berufen." Dem entspricht auch die Praxis sowohl unserer Missionare in den Heidenlandern als auch unserer Reiseprediger und unserer Prediger in städtischen und staatlichen Anstalten. Sie beginnen nicht mit Vernunftbeweisen für die Göttlichkeit der Heiligen Schrift, sondern predigen „in den Haufen hinein" Buße und Vergebung. Ist dadurch der Glaube an *Christum crucifixum* entstanden, so hat es danach keine Not mehr mit dem Glauben an die Göttlichkeit der Heiligen Schrift. Hier erledigt sich auch die Spezialfrage in bezug auf Johann David Michaelis († 1791), der durch das Bekenntnis, daß er in seinem ganzen Leben nie ein Zeugnis des Heiligen Geistes von der Göttlichkeit der Schrift empfunden habe, fast einen Weltruf in theologischen Kreisen erlangt hat. Ob das „im ganzen Leben" Michaelis' Fall deckt, lassen wir hier ununtersucht. Daß er aber das Zeugnis des Heiligen Geistes in seinem späteren Leben nicht hatte und nicht haben konnte, erklärt sich daraus, daß er die Schriftlehre von der *satisfactio Christi vicaria* leugnete und die göttliche Sündenvergebung auf die moralische Besserung des Menschen gründete. Der Heilige Geist bestätigt nicht heidnische Werklehre, sondern bezeugt äußerlich im Schriftwort und innerlich im Herzen durch Wirkung des Glaubens an das Schriftwort, daß Christus für unsere Sünden gestorben ist nach der Schrift.[1055)]

1054) Glaubenslehre 3 1,135.

1055) Über Michaelis RE.2 IX, 746 ff.; Meusel IV, 597. Den Fall von Michaelis und Gesinnungsgenossen behandelt auch Andreas Knös in *Inst. Theol. Practicae. Holmiae* 1768, p. 66—71, zitiert bei Baier-Walther I, 136.

4. Das innere Zeugnis des Heiligen Geistes hat aber jeder, der der Schrift um ihrer selbst willen glaubt, das heißt, der, was die Schrift sagt, für göttliche Wahrheit hält, weil sie es sagt. Und zwar ist der Glaube selbst das Zeugnis des Heiligen Geistes. Dies ist der Punkt, an dem die Täuschung vorkommt, daß solche, in denen das Zeugnis des Heiligen Geistes tatsächlich vorhanden ist, es in sich vermissen und danach seufzen. Wie jene irren, die das Zeugnis des Heiligen Geistes ohne den Glauben an das äußere Wort zu haben meinen, so irren auch die lieben Christen, die zwar der Schrift glauben, das, was die Schrift sagt, für unumstößliche Wahrheit halten, aber dabei doch noch nicht das Zeugnis des Heiligen Geistes für die Göttlichkeit der Schrift zu haben meinen. Ihr Irrtum besteht darin, daß sie den Glauben an die Heilige Schrift und das innere Zeugnis des Heiligen Geistes für die Göttlichkeit der Schrift nicht identifizieren, während doch beides identifiziert werden muß, weil es sachlich zusammenfällt. Die Sache steht ja so: Kein Mensch glaubt Gottes Wort aus sich selbst. Der natürliche Mensch glaubt weder das schreckliche Urteil des Gesetzes, wie es in den Worten der Schrift vorliegt, noch das tröstliche Urteil des Evangeliums von der Vergebung der Sünden allein um Christi willen, wie es ebenfalls in den Worten der Schrift vorliegt. Insonderheit ist ja das Wort des Evangeliums von der Sündenvergebung *propter Christum crucifixum* jedem natürlichen Menschen ein Ärgernis und eine Torheit. Glaubt nun aber ein Mensch sowohl das Schriftwort, das ihn der ewigen Verdammnis zuspricht, als auch das Schriftwort, das ihm die Vergebung seiner Sünden um des gekreuzigten Christus willen zusagt, so ist das lediglich Wirkung des Heiligen Geistes, so hat der Heilige Geist ihm innerlich, durch Wirkung des Glaubens im Herzen, Zeugnis gegeben, daß das Schriftwort nicht Torheit, sondern göttliche Wahrheit ist. Noch anders ausgedrückt: Das Zeugnis des Heiligen Geistes, das im Schriftwort objektiv, also außer uns, vorliegt, wird uns innerliches Zeugnis des Heiligen Geistes durch das vom Heiligen Geist in unserm Herzen gewirkte Jawort zum objektiven Zeugnis im Schriftwort. Dies ist, wie wir bereits sahen, ausdrücklich 1 Joh. 5,9.10 gelehrt. V. 9 ist die Rede von Gottes Zeugnis, das Gott gezeugt hat von seinem Sohne, also von Gottes Wort. V. 10 setzt aber der Apostel hinzu: „Wer da glaubet an den Sohn Gottes" — nämlich auf Grund des Zeugnisses, das Gott gezeugt hat von

seinem Sohne —, „der hat solch Zeugnis bei ihm, griechisch: εν εαντφ, in sich, in seinem Innern.[1056] Nach der Schrift ist also das Zeugnis des Heiligen Geistes von der Göttlichkeit der Schrift nicht erst dann vorhanden, wenn es sich im sinnlichen Gefühl äußert. Dieses sinnliche Gefühl gibt es. Es gibt bei den Christen Tage und Stunden, manchmal auch nur Augenblicke, in denen sie die Wahrheit, die Hoheit, die Herrlichkeit, die Göttlichkeit der Schrift so stark empfinden, daß sie von dieser Empfindung auch im Gefühl gleichsam überwältigt werden. Aber nicht erst in diesen besonderen Freudenzeiten ist das Zeugnis des Heiligen Geistes von der Göttlichkeit der Schrift vorhanden. Vielmehr gehört diese besondere, ins Gefühl eintretende Empfindung, genau geredet, zu den Folgen und Früchten des Glaubens an die Wahrheit des Schriftworts und insofern zu dem äußeren Zeugnis des Heiligen Geistes (*testimonium Spiritus Sancti externum*). Das innere Zeugnis des Heiligen Geistes, im ersten und eigentlichen Sinne, fällt nach 1 Joh. 5, 9. 10 mit dem vom Heiligen Geist gewirkten Glauben an das Schriftwort zusammen. Es ist auch dann vorhanden, wenn der Glaube sich auch nicht im Gefühl äußert, wohl aber das Herz dennoch am Wort der Schrift bleibt, es begehrt und in innerlichem Verlangen sich danach ausstreckt. Luther sagt [1057] darüber, daß das Zeugnis des Heiligen Geistes mit dem Glauben an das Schriftwort zusammenfällt: „Wir unterscheiden den Heiligen Geist nicht vom Glauben, er ist auch nicht dawider; denn er ist die Gewißheit selbst im Wort, der uns des Worts gewiß macht, daß wir daran nicht wanken, sondern ohne allen Zweifel auf das gewisseste glauben, es sei also und anders nicht, denn wie uns Gottes Wort vorträgt und sagt. Er wird aber niemand ohne und außerhalb des Wortes, sondern durchs Wort gegeben. . . . Ohne das mündliche Wort wirkt der Heilige Geist nicht." Es steht so: Der Heilige Geist, der durch die Apostel und Propheten sein Wort ursprünglich geredet hat, der bleibt bis an den Jüngsten Tag in Verbindung mit seinem Wort und wirkt durch sein Wort den

---

1056) Huther: „Statt εαντφ liest Tischendorf nach A. G. K., was nur eine andere Schreibweise ist." Zur Sacherklärung fügt Huther hinzu: εχει εν εαντφ, „das heißt, ihm ist das Zeugnis nicht mehr bloß ein äußerliches, sondern vermöge seines Glaubens hat er es in sich; das Äußerliche ist ihm ein Innerliches geworden".

1057) Erl. Ausg. 58, 153 f.

Glauben, der um des Wortes selbst willen und nicht aus Vernunftgründen und um menschlicher Autorität willen glaubt. Dies ist der christliche oder göttliche Glaube (*fides divina*) im Unterschied von einer bloß menschlichen Meinung oder Überzeugung (*fides humana*).

Die göttliche Kraft der Heiligen Schrift. ^

Weil die modernen Theologen Schrift und Gottes Wort nicht „identifizieren" wollen, so geben sie der Schrift, als Gottes eigenes und unfehlbares Wort gefaßt, nicht nur mancherlei böse Namen („papierner Papst", „vom Himmel gefallener Gesetzeskodex" usw.), sondern schreiben der Schrift auch böse Wirkungen zu, die sie unter Namen wie „Intellektualismus" usw. zusammenfassen. Sie meinen, es fehle die „psychologische Vermittlung" oder „psychologische Anknüpfung", wenn man die Schrift so direkt an die Menschen herankommen lasse, daß die Schrift als einzige Quelle und Norm der christlichen Lehre verwendet werde. In Wirklichkeit aber steht die Sache so: Weil nur die Schrift unter allen Büchern, die es sonst noch in der Welt gibt, schlechthin Gottes Wort ist, so kommt auch ihr allein schlechthin *vis vere divina* zu. Was die Kirche verkündigt (das „Kirchenwort"), hat auch göttliche Kraft und Wirkung, aber immer nur insofern und so weit, als die Kirche ihrem Auftrag treu bleibt und nur Gottes Wort verkündigt.[1058] Die Kirche hat kein eigenes Wort. Was nicht aus der Schrift genommen ist, ist nicht „Kirchenwort", sondern nach Luthers derbem Wort „Plauderei". Auch andere Schriften können göttliche Kraft und Wirkung haben, aber nur insofern und so weit, als sie Gottes Wort in sich ausgenommen haben. Luthers Diktum in seiner Anweisung zum Studium der Theologie wird wahr bleiben, daß „kein Buch vom ewigen Leben lehrt ohne dies allein", nämlich die Heilige Schrift.[1059] Was andere Bücher recht vom ewigen Leben lehren, ist aus der Heiligen Schrift in sie hineingekommen.

Worin besteht nun die göttliche Kraft der Heiligen Schrift? Sie besteht darin, daß die Heilige Schrift im Menschen solche Dinge wirkt, die über alle menschliche Kraft hinausliegen.

Dem Wort des Gesetzes, wie es in der Heiligen Schrift geosfenbart vorliegt (νόμος πνευματικός), ist die Kraft eigen, eine solche Erkenntnis der Sünde zu wirken, daß der Mensch seine

---

1058) Matth. 28, 19; Röm. 3, 2; 1 Tim. 6, 3 ff.; 2 Joh. 9. 10.
1059) St. L. XIV, 25 ff.

ewige Verdammnis erkennt und an aller Selbsthilfe verzagt (*contritio, terrores conscientiae*). Röm. 3, 20: διά νόμον έπίγνωοις άμαρτίας. Es gibt zwar infolge des göttlichen Gesetzes, wie es auch nach dem Sündenfall noch im Herzen des natürlichen Menschen geschrieben steht, noch eine gewisse Sündenerkenntnis. Aber diese Sündenerkenntnis reicht wohl dazu, daß im Menschen ein böses Gewissen entsteht, sie reicht aber nicht dazu, daß der Mensch vor Gott völlig zusammenbricht und an aller Selbsthilfe verzagt. Vielmehr greift der natürliche Mensch von einer Methode der Selbsthilfe zur andern, und wenn es Selbstmord wäre. Hierin hat es seinen Grund, daß Christus in seinem Namen unter allen Völkern nicht nur „Vergebung der Sünden", sondern voraufgehend auch „Buße" predigen heißt.

Dem Wort des Evangeliums ist die Kraft eigen, den Glauben an das Evangelium im Menschen zu wirken, Röm. 10, 17: ή πίστις ἐξ ἀκοῆς, und den Menschen dadurch der Vergebung der Sünden gewiß zu machen, Röm. 5,1: Δικαιωθέντες ξυστιφηεδ οὖν ἐκ πίστεως, εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν Θεὸν κτλ. Menschliche Kraft und menschliche Schulung, auch in der höchsten Potenz, reicht nicht hin, den Glauben an das Evangelium zu wirken, wie die Schrift so klar lehrt, wenn sie sagt, daß der gekreuzigte Christus den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit ist, und daß der natürliche Mensch, der ψυχικός άνθρωπος, ού δέχεται τα τον πνεύματος τον θεον [das Evangelium], μωρία γάρ αντω έστιν καί ον δύναται γνωναί.[1060] Damit stimmt auch die Erfahrung aller Kinder Gottes Alten und Neuen Testaments überein. Sie wissen, daß der Glaube nicht in ihrer Wahl oder „Selbstsetzung", „Selbstbestimmung", „Selbstentscheidung" usw. steht, sondern allein in Gottes Kraft und Wirkung, die nicht geringer ist als die allmächtige Schöpferkraft, durch welche Gott einst das natürliche Licht aus der Finsternis hervorleuchten ließ.[1061]

Dem Wort des Evangeliums, das die Schrift lehrt, ist die Kraft eigen, dem Menschen Gottes Gesetz ins Herz zu schreiben, das ist, den Menschen innerlich so umzuwandeln, daß er dem Gesetz Gottes gern untertan ist und willig und mit Freuden in Gottes Geboten wandelt nach dem neuen Menschen, der durch den Glauben an das Evangelium in ihm geschaffen ist. Menschliche Kraft und Erziehung kann das nicht bewirken. Röm. 8, 7: τφ νόμω τον θεον

1060) 1 Kor. 1, 23; 2,14.
1061) Ps. 51,12—14; 2 Kor. 4, 6.

ούχ υποτάσσεται, ονδε γάρ δύναται. „*Lex praescribit, evangelium inscribit*." Jer. 31, 31 ff.

Dem Evangelium, das die Schrift lehrt, ist die Kraft eigen, den Menschen der Todesfurcht zu entnehmen und ihn so zum Sieger über den Tod zu machen. Menschliche Kraft kann das nicht, wie Schrift und Erfahrung bezeugen. Die Schrift lehrt ausdrücklich, daß alle Menschen aus Furcht des Todes im ganzen Leben Knechte bleiben müssen, Hebr. 2, 15: φόβω θανάτον διά παντός τον ζην ένοχοι ησαν δονλείας, und keine Hoffnung haben, Eph. 2,12: έλπίδα μη έ'χοντες. Der Mensch hingegen, welcher das Evangelium glaubt, spricht nach 1 Kor. 15,55: „Tod, wo ist dein Stachel?" (κέντρον, Todesstachel, ein Stachel, der tötet.) „Kann uns doch kein Tod nicht töten" usw. Das ist, in den Hauptpunkten, die *vis vere divina* des Schriftwortes, weil es Gottes Wort ist:

Daß die göttliche Kraft nicht außer und neben dem Wort, sondern durch das Wort wirksam und also dem Wort eigen ist, bezeugt die Schrift klar Röm. 10, 17 (έκ), 1 Petr. 1, 23 (διά) und ist den Reformierten gegenüber festzuhalten, wie bei der Lehre von den Gnadenmitteln ausführlich dargelegt wird. Daß die *efficientia vere divina*, die sich durch das Wort Gottes vollzieht, *resistibilis* ist (Matth. 23,37), wird ausführlicher bei der Lehre von der Bekehrung dargelegt.

Die Vollkommenheit der Heiligen Schrift. ^

Die moderne Theologie bestreitet auch die Vollkommenheit oder Suffizienz der Heiligen Schrift. Zöckler z.B. behauptet [1062] hinsichtlich der „Handhabung der Bibel als normativer und richterlicher Autorität bei Lehrkontroversen", daß „die Möglichkeit einer nur teilweisen und unvollständigen Beilegung des betreffenden Streits durch die Schriftinstanz nicht selten zugestanden werden muß". Das ist konsequent vom Standpunkt der modernen Theologie aus. Denn ist die Schrift ein Buch, in welchem die Grenzen, zwischen Wahrheit und Irrtum nicht klar aufgezeigt werden können,[1063] so muß sie notwendig auch als Schiedsrichterin zwischen Wahrheit und Irrtum versagen. Die Vollkommenheit der Schrift besteht nach ihrer eigenen Beschreibung darin, daß sie alles lehrt.

1062) Handbuch 2 III, 151. L. u. W. 32, S. 4 f.

1063) Vgl. den Abschnitt „Das Verhältnis des Heiligen Geistes zu den Schreibern der Heiligen Schrift", S. 275.

was uns Menschen zur Erlangung der Seligkeit zu wissen nötig ist. In näherer Darlegung ist zu sagen:

1. Die Schrift enthält nicht alles, was ein Mensch überhaupt, z. B. auch von den Dingen, die in das Gebiet des irdischen und bürgerlichen Lebens gehören, wissen kann. Sie ist allerdings nicht eine „Enzyklopädie des allgemeinen menschlichen Wissens", wie man es wohl ausgedrückt hat. Sie ist auch nicht ein Lehrbuch der Kunst des Ackerbaus oder der Architektur oder der medizinischen Wissenschaft usw. Sie ist auch nicht „ein Handbuch der Geschichte und Geographie". Diese Dinge können, wie Luther oft erinnert, aus der natürlichen Vernunft gelehrt werden, wenn man die Vernunft nur gebrauchen wolle. Dabei ist jedoch festzuhalten: Wenn die Schrift nebenbei solche Dinge, die in das natürliche Gebiet gehören, lehrt, so hat sie auch darin stets recht gegen alle entgegenstehenden Behauptungen der menschlichen „Wissenschaft"; denn πάσα γραφή ϑεόπνευστος. Wie Luther z. B. von den geschichtlichen Angaben der Schrift sagt, die Schrift sei das einzige Buch, in dem keine geschichtlichen Irrtümer Vorkommen können.[1064] Und worin Schwärmer alter und besonders neuerer Zeit behaupten, daß Wein unter allen Umständen „Gift" sei, so wissen wir aus der Schrift, daß das nicht wahr ist.[1065] Trotzdem ist festzuhalten, daß die Bibel nicht ein Lehrbuch des „allgemeinen menschlichen Wissens" ist. Es gibt ein großes Gebiet menschlichen Wissens, das sich auf die natürliche Vernunft und die menschliche Erfahrung gründet.[1066]

2. Die Schrift offenbart auch nicht alle göttlichen Dinge. Sie sagt von der Erkenntnis, die wir in diesem Leben von göttlichen Dingen haben: άρτι γινώσκω ίκ μέρους [1067] und: άρτι γινώσκω ίκ μέρους [nämlich Gottes] καί ανεξιχνίαστοι άί οδοί αυτοϋ' τις γάρ εγνω νοϋν κυρίου; [1068] Wenn neuere Theologen die Vollkommenheit oder Absolutheit der christlichen Religion daraus beweisen wollen, daß sie „ein logisch vollkommenes Ganzes" im Sinne der menschlichen Vernunft bilde, so ist das ein Irrtum und

---

1064) St. L. XIV, 491. 1065) Joh. 2, 1—11; 1 Tim. 5, 23 usw.

1066) L. u. W. 1901, S. 289 ff.: „über die Grenzen der menschlichen Wissenschaft."

1067) 1 Kor. 13, 12.

1068) Röm. 11, 33. 34. Quenstedt: *Dicitur Sacra Scriptura perfecta, non perfectione absoluta, omne scibile divinum et supernaturale comprehendente; haec enim ecclesiae in his terris militanti, cui Scriptura destinata est, non competit. (Systema I,* 147.)

ein falsches Prinzip, das, konsequent durchgeführt, die ganze christliche Religion abtut.[1069)]

3. Die Schrift lehrt aber vollkommen alles das von göttlichen Dingen, was uns Menschen zur Erlangung der Seligkeit zu wissen nötig ist.[1070)] Von den ιερά γράμματα heißt es 2 Tim. 3, 15: τα δυνάμενά σε αοφίσαι εις σωτηρίαν διά πίστεως τής εν Χριστφ Ἰησοϋ. Aber nicht nur für die Christen insgemein ist die Schrift genügende Erkenntnisquelle, sondern auch der Lehrer der Kirche ist durch die Schrift vollkommen (άρτιος), zu jedem ihm obliegenden Werk, προς διδασκαλίαν, προς ελεγχον, usw., völlig ausgerüstet (έξηρτισμένος), und zwar so vollkommen ausgerüstet, daß ihm hart geboten ist, bei dem Wort Christi, das wir im Wort seiner Apostel haben (Joh. 17, 20), zu bleiben und sich keinerlei Änderung oder Zusatz zu erlauben.[1071)] Es steht also fest, daß die Heilige Schrift zur Erreichung ihres Endzwecks, nämlich die Menschen zur Seligkeit weise zu machen (σοψίσαι εις σωτηρίαν), keinerlei Ergänzung durch außer ihr Gelegenes bedarf, mag man dies Tradition, Kirchenwort, Papst, Erlebnis des theologisierenden Subjekts, Wissenschaft oder sonstwie nennen.[1072)]

Es versteht sich von selbst, daß mit der Darangabe der *perfectio* oder *sufficientia* der Schrift das Schriftprinzip aufgegeben wird. Bedarf die Schrift der Ergänzung durch außer ihr Gelegenes, so wird eo ipso die christliche Kirche von ihrem Fundament, dem Wort der Apostel und Propheten, abgerückt und kommt dann auf das Ich der angeblichen Ergänzer zu stehen. Rom redet ja von altersher von einer *perfectio implicita Scripturae Sacrae* in dem Sinne, daß die Schrift vollkommen sei, wenn sie von der „Kirche", das ist, von Rom aus, durch den Papst, ergänzt werde. In demselben Sinne haben römische Theologen die Schrift eine *norma remissiva* genannt: die Schrift sei insofern vollkommen, als sie uns zu ihrer Ergänzung an die Kirche, das ist, an den Papst, weise.

1069) Vgl. den Abschnitt „Das Christentum als absolute Religion", S. 36 ff., und „Theologie und System", S. 158 ff.

1070) Quenstedt I, 147 sq.: *Dicitur Sacra Scriptura perfecta . . . perfectione restricta, sive in ordine ad ea, quae homini Christiano ad recte credendum et sancte et pie vivendum in hac vita cognitu sunt necessaria*.

1071) Joh. 8, 31. 32; 1 Tim. 6, 3 f.; 2 Tim. 1,13; Röm. 16, 17; Gal. 1, 6—9.

1072) Hierher gehört der ganze Abschnit „Die Heilige Schrift ist für die Kirche unserer Zeit die einzige Quelle und Norm der christlichen Lehre", S. 233—256.

Unsere Theologen haben darauf erwidert:[1073] „Eine *norma remissiva* überhaupt keine Norm, sondern Norm ist dann das, worauf verwiesen wird. Nach dieser Meinung wäre es hinreichend gewesen, wenn in der Schrift nur geschrieben stünde: ‘Hört die Kirche!' oder vielmehr nach römischer Analyse: ‘Hört den römischen Papst!' Aber der Papst ist nicht der Mann, von dem die Schrift sagt: ‘Den sollt ihr hören', Matth. 17, 5." Und in bezug auf römische *perfectio implicita* bemerken unsere alten Theologen: „So wäre jeder Arme reich *implicite*, weil er angeben kann, wo der Reichtum ist, und jeder Ungelehrte wäre für gelehrt zu halten, weil er zeigen kann, wo eine Gelehrtenschule ist, in der gelehrte Leute lehren, und der wäre reichlich mit Speise versorgt, der andere auf einen reichen, mit Köstlichkeiten aller Art besetzten Tisch Hinweisen kann." [1074] Auf eine ähnliche Verspottung und Beseitigung der Schrift kommt es hinaus, wenn im modern-theologischen Lager die Schrift unter die Kontrolle des „Erlebnisses" des theologisierenden Individuums gestellt wird. Auch hier trifft zu, um noch einmal an Luthers Worte zu erinnern: „Sie reden solch Ding nur darum, daß sie uns aus der Schrift führen und sich selbst zu Meistern über uns erheben, daß wir ihre Traumpredigten glauben sollen." [1075]

Die Deutlichkeit der Heiligen Schrift. ^

Nach römischer Lehre wird die Schrift deutlich durch das Licht, das von der „Kirche", das ist, vom Papst, ausgeht. Nach der Lehre der Schwärmer aller Zeiten wird die Schrift erleuchtet durch das unmittelbar mitgeteilte „innere Licht". Nach der Auffassung der modernen Theologie ist die Schrift in dem Sinne „gottmenschlich", daß wir eine Darbietung von Wahrheit und Irrtum haben. Licht bringt in dies Durcheinander von Wahrheit und Irrtum „das Selbstbewußtsein des theologisierenden Subjekts", indem es auf Grund seiner „Erfahrung" oder seines „Erlebnisses" Wahrheit und Irrtum voneinander scheidet und so das nötige Licht in die Schrift hineinträgt. Alle diese Auffassungen von der Deutlichkeit der Schrift stimmen darin überein, daß Menschen die Heilige Schrift erleuchten müssen. — Nach der Lehre der Heiligen Schrift hat jedoch genau das entgegengesetzte Verhältnis statt. Nicht Menschen erleuchten die Schrift, sondern die Schrift erleuchtet die Menschen.

1073) Quenstedt 1,147. 1074) Quenstedt 1,148.
1075) St. L. V, 334 f.

„Dein Wort ist meines Fußes Leuchte und ein Licht auf meinem Wege." [1076)]

Nach der Schrift besteht die Deutlichkeit der Schrift darin, daß sie alles, was uns Menschen zur Erlangung der Seligkeit zu wissen nötig ist, klar erkennbar vorlegt. Zur näheren Darlegung ist zu sagen:

1. Diese Deutlichkeit ist als selbstverständlich vorausgesetzt, weil nicht bloß einzelne, etwa besonders begabte Personen, sondern alle Christen die Schrift lesen, auf Grund der Schrift glauben und auf Grund der Schrift über Wahrheit und Irrtum urteilen sollen. Die Deutlichkeit der Schrift Alten Testaments ist vorausgesetzt, wenn es Luk. 16,29 heißt: „Sie haben Mosen und die Propheten, laß sie dieselbigen hören." Ebenso ruft Christus den Juden, die sein Wort nicht glauben wollten, Joh. 5, 39, zu: „Suchet in der Schrift; denn ihr meinet, ihr habt das ewige Leben darinnen, und sie ist's, die von mir zeuget." Von den Beroensern wird Apost. 17, 11 lobend berichtet: „Sie forschten täglich in der Schrift, ob sich's also hielte." Auch in bezug auf die apostolischen Briefe, also in bezug auf die Schrift Neuen Testaments, ist diese Deutlichkeit vorausgesetzt, wenn Paulus 2 Thess. 2,15 ermahnt: „So stehet nun und haltet an den Satzungen, die ihr gelehret seid, es sei durch unser Wort oder Epistel." Überhaupt ist ja bei der Tatsache, daß die meisten apostolischen Briefe an ganze Gemeinden gerichtet sind und in den Gemeinden vorgelesen werden sollten,[1077)] ihre Deutlichkeit vorausgesetzt.

2. Aber die Deutlichkeit der Schrift ist in der Schrift nicht nur als selbstverständlich vorausgesetzt, sondern in ihr auch noch sehr ausdrücklich gelehrt, um ja allen Dunkelheitsgedanken zu wehren, die nicht nur Ungläubige in bezug auf die Schrift haben, sondern auch innerhalb der äußeren Christenheit gelehrt werden und sogar bei ernsten Christen auftauchen. Die Schrift sagt von sich, daß sie ein Licht in der Finsternis dieser Welt ist, άπό βρέφους τά Ιερά γράμματα οïδας, 2 Petr. 1,19, unsers Fußes Leuchte (נֵר [HEBREW]) und ein Licht (אוֹר [HEBREW]) auf unserm Wege, Ps. 119, 105, auch für die Einfältigen (פֶּתִי [HEBREW]), Ps. 19, 8, selbst für die Kinder, άπό βρέφους τά Ιερά γράμματα οïδας, 2 Tim. 3, 15. Selbst die johanneischen Schriften, die insonderheit für unverständlich erklärt worden sind,[1078)]

1076) Ps. 119,105.

1077) Kol. 4. 16; 1 Thess. 5, 27.

1078) So der Unitarier Enjedinus, Baier-Walther I, 176: *Si obscuritas concisa, abrupta, minime sibi cohaerens et ex allegoriis constans oratio sublimitas dicenda, fateor, Iohannem esse sublimem.*

sind nicht nur den πατέρες und νεανίσκοι, sondern auch den παιδία verständlich, 1 Joh. 2,13.14.

Wem die deutliche Schrift undeutlich ist: 1. allen, die die Sprache, in denen ihnen die Schrift vorgelegt wird, entweder überhaupt nicht verstehen oder doch die Sprache der Schrift sich nicht geläufig machen. In bezug auf den ersten Punkt sagt bekanntlich Luther: „Ein Türke muß mir wohl finster reden, welchen doch ein türkisch Kind von sieben Jahren wohl vernimmt, dieweil ich die Sprache nicht kenne." [1079] Wer nicht Deutsch versteht, dem ist die Bibel in deutscher Sprache dunkel. Wer der englischen Sprache nicht mächtig ist, versteht die englische Bibel nicht. Aber das Verständnis der deutlichen Schrift wird auch dadurch stark behindert, wenn wir die Sprache der Schrift uns nicht durch fleißiges Lesen der Schrift geläufig machen. Wie in jedes andere Buch, so müssen wir uns auch in die Bibel „einlesen" oder der Sprache der Schrift „gewöhnen", wie Luther es auszudrücken Pflegt. Würde die Bibel so fleißig gelesen werden, wie z.B. in unserer Zeit die Zeitungen gelesen werden, so würde uns erstere klarer sein als die letzteren, weil die Sprache der Bibel die einfachere ist. Aber nun kann es geschehen, daß eher tausend Worte in der Zeitung als zehn Worte in der Schrift gelesen werden und daher die Worte der Schrift uns mehr oder weniger fremd und dunkel Vorkommen. Hierin hat es seinen Grund, daß manche die Bibel der Dunkelheit anklagen, wenigstens im Herzen, wenn sie es auch nicht öffentlich auszusprechen wagen. Was die Kenntnis der Sprache und das „Einlesen" betrifft, so gilt das natürlich auch von denen, die die Schrift auf Grund der Originalsprachen verstehen wollen. Wem nur eine geringe Kenntnis des Hebräischen und Griechischen zur Verfügung steht, dem wird die Schrift in den Originalsprachen nur in geringem Maße deutlich Vorkommen. Kurz, es liegt, was die Deutlichkeit der Schrift betrifft, wie Luther erinnert,[1080] an der Kenntnis der Sprachen und an der Übung in den Sprachen durch fleißiges Lesen der Schrift. Auf das fleißige Lesen der Schrift geht ja auch Gottes Wille und Mahnung im Alten und Neuen Testament.[1081]

2. Die Schrift selbst sagt ausdrücklich, daß ihr Wort denen verdeckt bleibe, die eine feindselige Herzensstellung Gottes

---

1079) St. L. X, 473.

1080) So des längeren in seiner Schrift „An die Ratsherren aller Städte Deutschlands", St. L. X, 473 ff.

1081) Ps. 1, 2; 5 Mos. 6, 6—9; Joh. 5, 39; Kol. 3, 16; 1 Tim. 6, 3 f.

Wort gegenüber festhalten, das ist, die nicht aus der Schrift lernen, sondern aus ihren Menschengedanken die Schrift belehren und richten wollen. Dies ist als Grund der Dunkelheit des göttlichen Wortes Matth. 11, 25 angegeben: Ἔκρυψας ταύτα από σοφών και συνετών και άπεκάλυψας αυτά νηπίοις. Ebenso 2 Kor. 4, 3: „Ist nun unser Evangelium verdeckt, so ist's in denen, die verloren werden, verdeckt, εν οις δ θεός του αίώνος τούτου ετύφλωσεν τά νοήματα τών απίστων εις το μή αύγάσαι τον φωτισμόν τού ευαγγελίου τής δόξης τού Χριστού. Gott hat uns Menschen sein Wort gegeben, um uns dadurch unsere eigenen verkehrten Gedanken von Gott und göttlichen Dingen zu nehmen. Wenn wir nun unsere eigenen Gedanken uns nicht nehmen lassen wollen, sondern sie festhalten, Gottes Gedanken entgegensetzen und also Gott in seinem Wort richten, so trifft uns das in der Schrift so oft erwähnte Strafgericht, daß uns Gottes Wort dunkel und ärgerlich erscheint.[1082)]

3. Die Schriftworte bleiben auch denen dunkel, die so von Vorurteilen gegen gewisse Schriftlehren eingenommen sind, daß sie auf die betreffenden Schriftworte auch nicht mehr äußerlich achten. So bleiben manchen Reformierten Christi Worte vom heiligen Abendmahl durch eine von Jugend auf gehörte falsche Deutung verdeckt. Wenn sie die Worte Christi: „Das ist mein Leib" hören oder lesen, so setzen sie in ihren Gedanken sofort dafür ein: „Das bedeutet meinen Leib" oder: „Das ist meines Leibes Zeichen." Sie kleben sich über die Schriftworte eine menschliche Deutung. Dasselbe ist von späteren lutherischen Lehrern zu sagen, die eine Erwählung zur Seligkeit *ex praevisione fidei finalis* lehren, obwohl die Schrift an den Stellen, die vom Glaubensstand der Christen in der Zeit handeln, den Glauben der Christen als eine Folge und Wirkung ihrer ewigen Erwählung darstellt, wie auch die Theologen des sechzehnten Jahrhunderts und die Konkordienformel lehren.[1083)]

Einwände gegen die Deutlichkeit der Heiligen Schrift. Gegen die Deutlichkeit der Schrift ist eingewendet worden: 1. Die göttliche Ordnung des öffentlichen Predigtamts. Man hat nämlich gemeint, daß dieses Amt überflüssig sei, wenn die.Heilige Schrift klar wäre.

1082) Ies. 6, 9. 10; Apost. 28, 25—27; Röm. 9, 31—33; 10, 21; 11, 7—10; Matth. 13, 13—15 ff.

1083) Vgl. die ausführliche Darlegung unter dem Abschnitt „Das Verhältnis des Glaubens zur ewigen Erwählung" III, 548 ff.

Antwort: Beides ist wahr: Das Predigtamt ist göttliche Ordnung,[1084] und die Schrift ist nach ihrer eigenen Aussage klar, wie oben dargetan wurde. Dies geht schon unwiderleglich daraus hervor, daß die Christen vermittelst der Schrift urteilen sollen, ob die Prediger rechte oder falsche Propheten sind, ob sie vom Apostelwort abweichen oder dabei bleiben.[1085] Aus der göttlichen Ordnung des Predigtamts neben der klaren Schrift erkennen wir, wie sehr Gott unser aller Seligkeit am Herzen liegt. Gott ist um unsere Seligkeit so besorgt, daß er sozusagen ein übriges getan hat. Jeder von uns kann schon aus der Schrift zum christlichen Glauben kommen und darin erhalten bleiben.[1086] Aber damit ja niemand sein Lebensziel verfehle, hat Gott noch Wächter bestellt, die von Amts wegen aus der Schrift und mit der Schrift über die Seelen mit Lehre, Warnung, Strafe und Trost wachen sollen.[1087]

2. Zu allen Zeiten und gerade auch zu unserer Zeit ist gegen die Deutlichkeit der Schrift auf die Tatsache hingewiesen worden, daß unter den Theologen in der Auslegung der Schriftworte eine große Uneinigkeit herrsche. Das ist leider der Fall. Aber diese Uneinigkeit hat ihren Grund nicht in der Dunkelheit der Schrift, sondern darin, daß gerade die sogenannten Theologen nicht an den Worten der Schrift bleiben, sondern sich erlauben, ihre eigenen menschlichen Gedanken über Gott und göttliche Dinge zu haben und auf den Markt zu werfen. Gott hat die Heilige Schrift so eingerichtet, daß jedes Irren in der christlichen Lehre unmöglich ist, solange wir in einfältigem Glauben an seinem Wort bleiben. Das lehrt Christus, wenn er Joh. 8, 31. 32 sagt: „So ihr bleiben werdet εν τφ λόγω τφ έμφ, so . . . werdet ihr die Wahrheit erkennen." Ebenso erklärt der Apostel Paulus 1 Tim. 6, 3, daß das Abirren von der Wahrheit darin seinen Grund habe, wenn ein Lehrer nicht bei den heilsamen Worten Christi bleibt. Daher auch Luthers beständige Mahnung, nie eine Auslegung (Glosse) an die Stelle der Schriftworte selbst (an die Stelle der „*nuda Scriptura*") zu setzen. „Das Wort sie sollen lassen stahn." [1088] Es ist ein Charakteristikum der lutherischen Kirche, daß sie ihre Lehre nicht auf eine Auslegung, auch nicht auf die Auslegung Luthers, sondern

---

1084) Der ausführliche Nachweis III, 506 ff.

1085) Matth. 7, 15; Röm. 16, 17. 1086) Joh. 5, 39.

1087) Hebr. 13, 17; Hesek. 3,18. Dieser Gegenstand wird unter dem Abschnitt „Schrift und Exegese" wieder ausgenommen.

1088) St. L. XVIII, 1292 ff.

auf die Schriftworte selbst gründet, während Papisten und Reformierte in allen Lehren, in denen sie von der lutherischen Kirche sich unterscheiden, nachweislich nicht auf dem Schriftwort selbst, sondern auf einer „Auslegung" des Papstes, resp. Zwinglis, Calvins usw., stehen.[1089] Was die moderne Theologie betrifft, so erklärt sie infolge ihrer Leugnung der Inspiration der Schrift ausdrücklich, daß sie prinzipiell nicht auf dem Schriftwort, sondern auf dem sogenannten „christlichen Erlebnis" stehen wolle.

3. Insonderheit ist gegen die Deutlichkeit der Schrift eingewendet worden, daß es nach allseitigem Zugeständnis auch dunkle Stellen in der Schrift gibt. Das ist freilich eine Tatsache. Auch Luther sagt: „Das ist wohl wahr, etliche Sprüche der Schrift sind dunkel." [1090] Uber daneben muß selbstverständlich die andere, in der Schrift so klar bezeugte Tatsache stehenbleiben, daß die Schrift völlig klar ist, in bezug auf Lehre und Leben unsers Fußes Leuchte und ein Licht auf unserm Wege. In näherer Darlegung ist zu sagen: Dunkle Stellen betreffen entweder nicht direkt die christliche Lehre, sondern Zeitbestimmungen, Ortsbestimmungen, Beschreibungen alter Gebräuche usw. (*chronologica, topographica, archaeologica*), oder wenn sie die Lehre betreffen, so ist anderswo in der Schrift dasselbe klar und ausführlich ausgedrückt. Augustin, Luther, Chemnitz, Gerhard usw. sehen es als ein feststehendes Axiom an, daß alle christlichen Lehren in solchen Schriftstellen geoffenbart vorliegen, die gar keiner Erklärung bedürfen. Augustin: „In den klaren Stellen der Schrift findet sich alles, was zum Glauben und Leben gehört." [1091] Chemnitz schreibt und zitiert aus Augustin: „Viele Stellen der Schrift sind in klare und durchsichtige Worte gefaßt, die keiner weithergeholten Auslegung bedürfen, sondern sich selbst auslegen. Zu diesen Stellen steht, um mit Augustin zu reden, der Zugang Gelehrten und Ungelehrten offen (*accessus patet doctis et indoctis*). Und in diesen, welche klar in der Schrift vorliegen, findet sich alles, was zum Glauben und Leben gehört.[1092] Luther:[1093] „Ist ein dunkler Spruch in der Schrift, so zweifelt nur nicht, es ist gewißlich dieselbe Wahrheit dahinten, die am andern

---

1089) Siehe den Abschnitt „Die Ursache der Parteien innerhalb der äußeren Christenheit", S. 22 ff.

1090) St. L. V, 335.

1091) *De Doctrina Christ. II, 9: In eis, quae aperte in Scripturis posita sunt, inveniuntur illa omnia, quae continent fidem moresque vivendi.*

1092) *Examen*, Genf 1667, p. 57. 1093) St. L. V, 338.

Ort klar ist." Luther fügt noch hinzu: „Wer das Dunkel nicht verstehen kann, der bleibe bei dem Lichten." Das klingt wie ein ungehöriger Machtspruch. Und doch ist es wahr und schriftgemäß geredet. Was sollte aus dem allen Christen befohlenen Urteil über alle Lehren und Lehrer werden, wenn der Glaube der Christen sich auch nur zum Teil auf dunkle Schriftstellen gründete, die nur Fachtheologen mehr oder weniger verstehen! Dunkle Schriftstellen haben einen ganz andern Zweck als den, die christliche Lehre zu begründen. Augustin gibt den Zweck dunkler Schriftstellen mit den bekannten Worten an: *Magnifice et salubriter Spiritus Sanctus ita Scripturas Sanctas modificavit, ut locis apertioribus fami occurreret, obscurioribus autem fastidia detergeret. Nihil enim fere de illis obscuritatibus eruitur, quod non plenissime dictum alibi reperiatur.*[1094] Luther sagt:[1095] „Die Schrift ohne alle Glosse ist die Sonne und ganzes Licht." Luther kennt freilich auch „ein ander Studieren in der Schrift", nämlich das Studieren, „wenn man dunkle Schrift und Figuren aus legt". Aber er nennt das „ein Weidwerk, da man etliche lustige [zur Ergötzung dienende] Verstand, als das Wildbret, suchet und sähet. Aber das Studieren, das zum Kriege dient, ist, daß man in der Schrift bekannt sei, . . . auf daß der Widerpart, mit dem Hellen Licht überwunden, sehe und bekenne, daß die Sprüche Gottes allein sind und keines Menschen Auslegung bedürfen." [1096] Es ist früher und zu unserer Zeit gesagt worden, Luther selbst müsse konsequenterweise die Dunkelheit der Schriftworte zugeben, weil er beständig und gewaltig lehre, daß ohne des Heiligen Geistes Erleuchtung kein

---

1094) Bei Baier-Walther 1, 168. 1095) St. L. XVIII, 1293 f.

1096) Quenstedt spricht sich Svstema 1,173 ausführlich aus über den Zweck der dunkeln Stellen in der Schrift. Luthers dicta über dunkle und klare Schriftstellen lauten V, 336 ff., vollständiger mitgeteilt, so: „Das ist wohl wahr, etliche Sprüche der Schrift sind dunkel, aber in denselben ist nichts anderes, denn eben was an andern Orten in den klaren, offenen Sprüchen ist. Und da kommen Ketzer her, daß sie die dunkeln Sprüche fassen nach ihrem eigenen Verstände, und fechten damit Wider die klaren Sprüche und Grund des Glaubens. Da haben denn die Väter Wider sie gestritten durch die klaren Sprüche, damit erleuchtet die dunkeln Sprüche und bewiesen, daß eben das im Dunkel gesagt sei, das im Lichten. . . . Seid nur gewiß und ohne Zweifel, daß nichts Helleres ist denn die Sonne, das ist, die Schrift. Ist aber eine Wolke davor getreten, so ist doch nichts anderes dahinten denn dieselbe Helle Sonne. Also, ist ein dunkler Spruch in der Schrift, so zweifelt nur nicht, es ist gewißlich dieselbe Wahrheit dahinten, die am andern Orte klar ist, und wer das Dunkel nicht verstehen kann, der bleibe bei dem Lichten."

Buchstabe in der Schrift verstanden werde, über diesen Punkt hat Luther sich wahrlich deutlich genug ausgesprochen. Er unterscheidet zwischen dem geistlichen oder inneren Verständnis der Schrift, das sich nur bei den Christen findet, und der äußeren Klarheit oder dem äußeren Verständnis, das auch die Ungläubigen haben können. Er schreibt: [1097] *Si de interna claritate dixeris, nullus homo unum iota in Scripturis videt, nisi qui Spiritum Dei habet. Omnes habent obscuratum cor, ita ut, si etiam dicant et norint proferre omnia Scripturae, nihil tamen horum sentiant aut vere cognoscant, neque credunt Deum, nec sese esse creaturas Dei, nec quicquam aliud, iuxta illud Ps. 14: „Dixit insipiens in corde suo: Deus nihil est." Spiritus enim requiritur ad totam Scripturam et ad quamlibet eius partem intelligendam. Si de externa dixeris, nihil prorsus relictum est obscurum aut ambiguum, sed omnia sunt per Verbum in lucem producta certissimam et declarata toto orbi, quaecunque sunt in Scripturis*. So gewaltig betont Luther die äußere Klarheit der Schriftworte, daß er auch einen Türken, Juden oder Heiden als Richter darüber leiden will, ob seine (Luthers) oder Zwinglis Abendmahlslehre in den Schriftworten vom Abendmahl ausgedrückt sei. Er schreibt:[1098] „Wenn ich gleich ein Türke, Jude oder Heide wäre, der nichts von der Christen Glaube hielte, und hörte doch oder läse solche Schrift vom Sakrament, so müßte ich doch sagen: Ich glaube zwar nicht der Christen Lehre; aber das muß ich sagen: Wollen sie Christen sein und ihre Lehre halten [auf Grund der Schriftworte], so müssen sie glauben, daß Christi Leib und Blut im Brot und Wein gegessen und getrunken werde leiblich." Dies ist bekanntlich auch die übereinstimmende Lehre der Dogmatiker.[1099] Was das innere oder geistliche Verständnis der Schrift betrifft, so gehört dazu nach Luther *primo loco* der Glaube an Christum. Christus ist der eigentliche Inhalt der Schrift. „Nimm Christum aus der Schrift, was kannst du dann noch weiter in ihr

---

1097) *De Servo Arbitrio*. Opp. v. a. VII, 127. St. L. XVIII, 1683 f.

1098) St. L. XX, 1093.

1099) Vgl. die Zitate bei Baier-Walther I, 169 ff. Auch im Rathmannschen Streit wurde die Frage aufgeworfen: „ob ein unbekehrter Jude ohne vorhergehendes und herzutretendes Gnadenlicht könne die Heilige Schrift nach dem Buchstaben verstehen und den *sensum literalem* daraus ergründen". Die Jenaer Fakultät urteilte: „Es hat mancher den rechten Verstand der Worte, aber hat nicht den seligen Verstand der Geheimnisse, der zum Glauben gehöret; darum muß man auch allhier sich vor [dem] Äquivozieren vorsehen."

finden?" Aber der vom Heiligen Geist durch das Schriftwort gewirkte Glaube an Christum ist der Glaube an den *Christus crucifixus*, das ist, an Christum in seiner stellvertretenden Genugtuung, „daß Christus für uns gelitten habe".[1100] Ohne diesen Glauben bleibt der Glaube auf der Linie des Glaubens der Türken und Juden gelegen, die „ohne Köste" an Gott glauben, und an ein geistliches Verständnis der Schrift und an ein „Erleben Christi" ist gar nicht zu denken.[1101]

4. Gegen die Deutlichkeit der Schrift wurde und wird bekanntlich auch eingewendet, daß sie Dinge enthalte, die für die menschliche Vernunft unbegreiflich sind. In dieser Hinsicht wenigstens könne und müsse die Heilige Schrift dunkel genannt werden. So Erasmus gegen Luther.[1102] Erasmus weist z.B. auf die Lehren von der heiligen Dreieinigkeit und der Person Christi hin, die noch nicht genügend klar gemacht seien. Man kann nicht sagen, daß dieser Einwand vernünftig ist. Freilich ist die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit ein für die menschliche Vernunft unbegreifliches Geheimnis. Kein Mensch kann begreifen, wie drei verschiedene Personen sein können und doch nur ein ungeteilter und unteilbarer Gott. Auch ist völlig unbegreiflich, wie in Christo Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf, eine Person bilden können. Aber diese für die enge menschliche Vernunft unbegreiflichen Tatsachen sind in der Schrift so klar geoffenbart, daß der Glaube, der sich auf die Schriftworte gründet, sie erfassen kann. Wer so töricht ist, Glaubensartikel mit seiner engen menschlichen Vernunft umspannen und messen zu wollen, der klage sich selbst des Unverstandes, aber nicht die Heilige Schrift der Dunkelheit an. Luther hält Erasmus vor: „Die Schrift bekennt einfach die Dreieinigkeit Gottes und die Menschheit Christi [des Sohnes Gottes] und die Sünde, die unvergeblich ist. Hier ist nichts von Dunkelheit oder Zweideutigkeit. Wie es aber damit zugehe, sagt die Schrift nicht, wie du vorgibst, und ist auch nicht nötig zu wissen. Die Sophisten behandeln hier ihre Träume; die beschuldige und verdamme und sprich die Heilige Schrift frei." Unsere Theologen unterscheiden wie Luther in bezug auf die Glaubenslehren zwischen dem „Daß" und dem „Wie" (dem τό ὅτι und dem το πώς). Ersteres ist in der Schrift klar geoffenbart, das letztere sollen wir nicht ergründen wollen.

1100) St. L. XVIII, 1681. 0xx. V. a. VII, 125.
1101) St. L. XI, 1085.
1102) *De 8ervo Arbitrio*. Opp. v. a. VII, 126 sq. St. L. XVIII, 1682 f.

5. Auch mehrere Schrift stellen sind verwendet worden, um die Deutlichkeit der Schrift in Frage zu stellen und auf diese Weise die Autorität der Schrift Praktisch los zu werden. Sonderlich sind 2 Petr. 3,16 und 1 Kor. 13,12 so gemißbraucht worden. An der ersteren Stelle heißt es: „Wie er [Paulus] in allen Briefen davon redet, in welchen sind etliche Dinge schwer zu verstehen, welche verwirren die Ungelehrigen und Leichtfortigen wie auch die andern Schriften, zu ihrer eigenen Verdammnis." Quenstedt bemerkt: *Facit hic locus pro Scripturae perspicuitate*.[1103] Was schon unsere alten Theologen in ihrer Polemik gegen Rom über diese Stelle sagen, läßt sich in die folgenden Punkte zusammenfassen: 1. Diese Stelle sagt nicht, daß alle Dinge, sondern etliche Dinge in den Briefen Pauli schwer zu verstehen sind. 2. Was für Dinge dies sind, geht aus dem Kontext hervor. Sie betreffen die letzten Dinge, den Untergang dieser Welt und den neuen Himmel und die neue Erde, wovon im unmittelbar Vorhergehenden die Rede ist. Diese Dinge sind allerdings schwer zu verstehen und noch geheimnisvolle Dinge, insofern wir von dem großen Wechsel der Dinge durch den Weltuntergang und von dem neuen Himmel und der neuen Erde nur unvollkommene Vorstellungen haben.[1104] 3. Diese geheimnisvollen Dinge werden nicht von den verständigen und in Gottes Wort gegründeten Christen, sondern von den Ungelehrigen und Unbeständigen (den άμαθεϊς και αστήρικτοι) gemißbraucht, um nicht nur das, was Paulus darüber geschrieben hat, sondern auch das, was darüber in den andern Schriften steht, zu verdrehen. Denn in dem Satz: „welche [Dinge] verwirren die Ungelehrigen und Unbeständigen"

1103) *Svstema* I, 180.

1104) Auch die, welche statt εν οΐς die Lesart εν αϊς vorziehen (*The Expositores Greek Test.* z. St.), können nicht umhin, das περί τούτων auf die im vorhergehenden erwähnten letzten Dinge zu beziehen, "where he touches on these subjects". (Mayor.) *The Expositores Greek Test*.: „περι τούτων indicates a widening of the reference to include Paul's treatment of the whole question of the second coming." Bloomfield z. St. bemerkt: "Instead of the vulg. οΐς several versions and some Fathers have αϊς, 'the Epistles.' which is preferred by Beza, Mill, Benson, and Dr. Malthy. ... Yet the weight of authority is decidedly in favor of οΐς, which is retained by all the editors and preferred by most of the commentators." Doch macht Bloomfield zu viel aus den verschiedenen Lesarten, wenn er sagt: "Here some difference of opinion exists as to the sense, which mainly depends upon the reading." Auch die, welche vorziehen, müssen περί τούτων auf die letzten Dinge, auf den Weltuntergang und den neuen Himmel und die neue Erde, beziehen.

sind die Ungelehrigen und Unbeständigen das handelnde Subjekt, das Prädikat ist sie „verwirren" (στρεβλονσιν, sie verdrehen), und „welche" ist das Objekt, das sie verdrehen oder von ihnen verdreht wird. Nicht Pauli Schriften werden hier angeklagt, sondern die Ungelehrigen und Unbeständigen, die das, was Paulus geschrieben hat und in den andern Schriften steht, zu ihrer eigenen Verdammnis verdrehen. Quenstedt bemerkt: [1105] „Eine doppelte Veranlassung gibt Petrus für diese Verdrehung an; die eine ist Unwissenheit (*ignorantia*), die andere ist Unbeständigkeit (*instabilitas*). Keine von beiden kommt von der Schrift her." Wenn 1 Kor. 13, 12: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort" gegen die Deutlichkeit der Schrift angeführt wird, so ist dabei der unmittelbar folgende Gegensatz außer acht gelassen: „dann aber (τοτέ δέ) von Angesicht zu Angesicht". Der Apostel vergleicht unsere Gotteserkenntnis in diesem Leben mit derjenigen im ewigen Leben. In diesem Leben tritt Gott nicht sichtbar, sondern im Bilde (ιαίνιγμα, Rüffel, Abbild), das ist, in der Hülle seines Wortes, an uns heran, und wir erkennen ihn nur durch den Glauben an sein Wort. Im ewigen Leben hingegen ist die Hülle des Worts hinweggetan, und der Glaube hört auf. An die Stelle der Erkenntnis durch Wort und Glaube tritt das Schauen von Angesicht zu Angesicht. Im Vergleich mit diesem Schauen von Angesicht zu Angesicht ist unser Sehen Gottes, das sich durch den Glauben an sein Wort vollzieht, ein Sehen „durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort"."[1106] Quenstedt bemerkt zu 1 Kor. 13,12 noch treffend: „Der Apostel macht die Erkenntnis durch einen Spiegel und im Abbilde allen Wanderern [zum ewigen Leben] gemeinsam; er nimmt nicht einmal sich selbst und die andern Apostel aus. Denn er sagt nicht: ‘Ihr seht jetzt', sondern: ‘Wir sehen jetzt durch einen Spiegel im Abbilde.' War demnach auch dem Apostel, als er dies schrieb, die Schrift dunkel?" [1107]

Wir weisen noch auf einige treffende Bemerkungen hin, wodurch unsere alten Theologen ihre römischen Gegner ad absurdum führen, wenn diese die Schrift klar nennen wollen, insofern sie von der Kirche, resp. vom Papst, ausgelegt und gedeutet werden könne. So

---

1105) A.a.O.

1106) Daß Luther den Sinn des Ausdrucks εν αίνίγματι durch seine Übersetzung „in einem dunkeln Wort" richtig wiedergegeben hat, erkennt auch Meyer z. St. an.

1107) *Systema* I, 180.

bemerkt Quenstedt:[1108] „So könnten auch die Rätsel der Sphinx klar und deutlich genannt werden, weil Ödipus sie auflösen konnte." Quenstedt zitiert auch Dannhauer, welcher sagt: „So ist zwischen den geschriebenen Aussprüchen Gottes und den delphischen kein Unterschied, und die Schrift wird die Sphinx sein und der Papst der Ödipus." Auf die Bemerkung des Jesuiten Gretser: „Alles, was den Geist erleuchtet, wenn es ausgelegt wird, kann man eine Leuchte und ein Licht nennen" heißt es bei Dannhauer in seiner „Hodosophie":[1109] „Dann gibt es in allen Wissenschaften, ja in der Welt und außerhalb der Welt nichts Dunkles mehr. So würde auch die ägyptische Finsternis ein Licht sein und die ‘äußerste Finsternis', womit die Hölle beschrieben wird."

Auf gleicher Linie mit der römischen Stellung zur Schrift, wonach die Schrift erst durch die Deutung der „Kirche", resp. des Papstes, ein „Licht" wird, liegt die Stellung, in welche die moderne Theologie durch die Leugnung der Inspiration der Schrift geraten ist. Wie nach römischer Anschauung die Schrift erst durch die Deutung des Papstes ein „Licht" wird, so empfängt nach modern-theologischer Auffassung die Schrift das nötige Licht, wonach zwischen Wahrheit und Irrtum in der Schrift unterschieden werden kann, vom „christlichen Ich", vom „Selbstbewußtsein des theologisierenden Subjekts", von dem in sich selbständigen „Glauben". Nur der „Ödipus", der die Schrift deutet, ist gewechselt. Ebenso liegt die völlige prinzipielle Übereinstimmung der modernen Theologie mit den Schwärmern aller Zeiten zutage. Der Schwärmer „Ödipus" war und ist das „innere", vom Schriftwort losgelöste Licht, wie denn Luther in den Schmalkaldischen Artikeln die prinzipielle Übereinstimmung zwischen Papst und Schwärmern aufzeigt. Der Papst hat alle „Rechte im Schrein seines Herzens", wonach er urteilt und die Schrift deutet. Und die Schwärmer sind Leute, „so sich rühmen, ohne und vor dem Wort den Geist zu haben, und dadurch die Schrift oder mündliche Wort richten, deuten und dehnen ihres Gefallens, wie der Münzer tät und noch viel tun heutigestages, die zwischen dem Geist und Buchstaben [der Schrift] scharfe Richter sein wollen und wissen nicht, was sie sagen oder setzen".[1110]

Naturgemäß interessiert sich die moderne Theologie, gerade wie Rom und das Schwärmertum, lebhaft für die Dunkelheit der Schrift.

1108) *Systema* I, 183. 1109) *Hodosophia*, *Phaenomenon* I, p. 43.
1110) Schmalk. Art. M., S. 321.

Ist die Schrift dunkel, so ist sie ein passendes Objekt, das durch die Produkte des „Selbstbewußtseins des theologisierenden Subjekts" erleuchtet werden kann. Eine dunkle Schrift ist das Lebenselement, wie für Rom und das Schwärmertum, so auch für die moderne Theologie. Die dunklen Existenzen gedeihen nicht im Licht. Zöckler redet,[1111)] wie es sich innerhalb der protestantischen Christenheit geziemt, mit Zurückhaltung von der Dunkelheit der Schrift. Er sagt, „der moderne Inspirationsgläubige" urteile „selbstverständlich" über die Attribute der Schrift (nämlich über ihre Autorität, Deutlichkeit, Vollkommenheit und Wirkungskraft) „mehrfach anders als der Anhänger des älteren Inspirationsbegriffs. So, was die Handhabung der Bibel als normativer und richterlicher Autorität bei Lehrkontroversen betrifft, wo die Möglichkeit einer nur teilweisen und unvollständigen Beilegung des betreffenden Streites durch die Schriftinstanz nicht selten zugestanden werden muß. Desgleichen hinsichtlich der Perspikuitätsfragen, wo die vorhandenen hermeneutischen Schwierigkeiten unbefangener gewürdigt werden". Volck-Dorpat sagt etwas deutlicher,[1112)] „daß die Befragung der Schrift keine so leichte Sache ist". Ohne Rückhalt aber vertritt unser amerikanischer Repräsentant Roms, Kardinal Gibbons-Baltimore, Roms Fundamentalsatz von der Dunkelheit der Schrift: "The Scriptures are not of themselves clear and intelligible even in matters of the highest importance." [1113)]

11. Die geschichtliche Bezeugung der Schrift. ^

Obwohl die Schrift sich selbst als göttliche Autorität bezeugt, wie unter dem Abschnitt „Die göttliche Autorität der Schrift" dargelegt wurde, so hat Gott doch auch für die ausreichende geschichtliche Bezeugung derselben gesorgt. Für die Schrift Alten Testaments haben wir das Zeugnis der jüdischen Kirche und das Zeugnis Christi und seiner Apostel. Mit Recht haben christliche Theologen aller Zeiten gesagt: Hätten die Juden in bezug auf ihren Kanon sich geirrt oder ihn gefälscht, so würde Christus nicht so unbedingt und ohne Einschränkung auf die in den Händen der Juden sich befindende Schrift und ihre Unverbrüchlichkeit hingewiesen haben, wie dies geschieht z.B. in den Worten: „Sie haben Mosen und die Propheten; laß sie

---

1111) Handbuch 2 III, 151. 1112) A. a. O. I, 745.

1113) *The Faith of Our Fathers.* By James Cardinal Gibbons, Archbishop of Baltimore, 1894, p. 111. [Ed. - page 112 in 1905 edition-Google Books]

dieselben hören!" [1114] „Es muß alles erfüllet werden, was von mir geschrieben ist im Gesetz Mosis, in den .Propheten und in den Psalmen." [1115] „Suchet in der Schrift; denn ihr meinet, ihr habt das ewige Leben darinnen, und sie ist's, die von mir zeuget." [1116] „Die Schrift kann doch nicht gebrochen werden." [1117] Dagegen fehlt die geschichtliche Bezeugung für die Apokryphen des Alten Testaments. Sie sind weder von der jüdischen Kirche noch von Christo als kanonisch anerkannt worden."[1118] Für die Schriften des Neuen Testaments haben wir das geschichtliche Zeugnis der ersten Kirche (*ecclesia primitiva*). Das Zeugnis der ersten Kirche lautet übereinstimmend in bezug auf die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die dreizehn Briefe Pauli, den ersten Brief Johannis und den ersten Brief Petri (Homologumena). In bezug auf den Brief an die Hebräer, zweiten Petri, zweiten und dritten Johannis, den Brief Jakobi, den Brief Judä und die Apokalypse wurden in bezug auf ihren kanonischen Charakter mehr oder weniger Zweifel ausgesprochen (Antilegomena). Eine kurze Zusammenstellung der Homologumena und Antilegomena haben wir von Eusebius.[1119] Den Unterschied zwischen Homologumena und Antilegomena, den die erste Kirche gemacht hat, kann die spätere Kirche nicht durch Beschluß aufheben. Auch Luther läßt den Unterschied gelten, der innerhalb der ersten Kirche unter den Schriften des Neuen Testaments gemacht worden ist, wenn er in bezug auf den Hebräerbrief, die Briefe St. Jakobi und Judä und die Offenbarung St. Johannis sagt: „Diese haben vorzeiten ein ander Ansehen gehabt", mit Berufung auf Eusebius, Kirchengesch. III, 25. Luther lobt die Antilegomena als viele treffliche Lehren enthaltend, gesteht auch, daß anstößigen Stellen durch „Glossen" möchte geholfen werden, weshalb

---

1114) Luk. 16, 29. 1115) Luk. 24, 44.
1116) Joh. 5, 39. 1117) Joh. 10, 35.

1118) Baier-Walther I, 149. Ausführliche Zeugnisse für die Weigerung der ersten christlichen Kirche, die Apokryphen des Alten Testaments in den Kanon aufzunehmen, bei Gerhard, *Loci, L. De Script*. 8., § 75 sqq. Vgl. Keil, Einleitung, § 216. H. L. Strack, RE.2 VII, 442 ff.

1119) Kirchengesch. III, 25. über die Briefe Jakobi und Juda insonderheit II, 23. Eusebius berichtet VI, 25 auch über den Kanon des Origenes und dessen Urteil über den Hebräerbrief. Vgl. die weitere Darlegung Baier-Walther 1,150, nota b. Baier sagt: *Negari profecto non potest, quod de scriptoribus ita dubitaverint veteres, ut simul etiam auctoritatem libris ϋΈοπνενστοις propriam his denegaverint*. Vgl. den ausführlichen Artikel „Kanon des Neuen Testaments" von Theodor Zahn, RE.3 IX, 768—796.

er auch niemand wehren will, daß er sie setze und hebe, wie es ihn gelüstet. Aber unter „die rechten, gewissen Hauptbücher des Neuen Testaments" will er sie nicht setzen. Er für seine Person will es bei dem Zweifel lassen, der hierüber innerhalb der ersten Kirche geblieben war.[1120] Chemnitz bezeichnet es als ein antichristisches Unterfangen, daß die römische Kirche die Apokryphen des Alten Testaments und die Antilegomena des Neuen Testaments durch ein bloßes Dekret kanonisiert und sich sogar erlaubt, über alle den Fluch auszusprechen, die nicht den in der Vulgata festgesetzten Kanon in allen seinen Teilen annehmen.[1121] Auch die Väter der Missourisynode hielten an der Unterscheidung zwischen Homologumena und Antilegomena fest, freilich auch mit der näheren Erklärung, daß sie die Beurteilung der einzelnen Antilegomena jedermann freilassen. Waren sie doch untereinander, z. B. in bezug auf die Apokalypse, verschiedener Ansicht. Schon im zweiten Jahrgang von „Lehre und Wehre” (1856) [p. 204 ff.] ist die Frage von den Homologumena und Antilegomena des Neuen Testaments ausführlich behandelt unter dem Titel: „Ist derjenige für einen Ketzer oder gefährlichen Irrlehrer zu erklären, welcher nicht alle in dem Konvolut des Neuen Testaments befindlichen Bücher für kanonisch hält oder erklärt?" Wir sollten wohl Anfang und Schluß dieses Artikels als charakteristisch hierhersetzen. Walther schreibt: „Zu dieser Frage werden wir dadurch geführt, daß Herr P. Röbbelen bei Gelegenheit der Glossen, die er über die Offenbarung St. Johannis im ‘Lutheraner' veröffentlicht hat, zugleich das Geständnis getan hat, daß er mit Luther die ‘Offenbarung' nicht für kanonisch halte. Dies hat, wie wir hören, hie und da großen Anstoß erregt. Auch wir können nun zwar in diesem Punkte unserm teuren Bruder Röbbelen nicht beistimmen, indem wir die Überzeugung haben, daß das köstliche Christen- und Kirchentrostbuch der Offenbarung zu dem Kanon gehöre. Nichtsdestoweniger glauben wir jedoch, daß es unbillig ist und wohl auch auf Unkenntnis der Sache beruht, wenn man einen sonst unverdächtigen Theologen

---

1120) Diese Erklärungen kehren wieder in Luthers Vorreden zu den genannten Briefen, St. L. XIV, 126—139. Über den zweiten und dritten Johannisbrief sagt Luther: „Sie sind nicht Lehrepisteln, sondern Exempel der Liebe und des Glaubens und haben auch einen rechten apostolischen Geist." A. a. O., 126 f.

1121) Tridentinum, *8ess*. IV. Smets, S.15: *Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata Latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit — anathema sit*.

darum für einen gefährlichen Irrrlehrer ansehen will, der Gottes Wort selbst verdächtig mache, weil er zwar alle Homologumenen (allgemein anerkannte Bücher) von Herzen für kanonisch hält, aber an der Kanonizität des einen oder andern Antilegomenon (widersprochenen Buches) zweifelt. Es wäre dies auch durchaus unlutherisch, indem unsere teuren Glaubensväter fast ausnahmslos bis nach Verabfassung der Konkordienformel entweder alle oder doch einige aus den Antilegomenen für nicht in den Kanon gehörende Schriften gehalten und erklärt haben, und zwar nicht aus Übereilung und Leichtfertigkeit in Absicht auf das Wort Gottes, sondern im Gegenteil aus großer Gewissenhaftigkeit in Absicht auf dasselbe. Luthers Urteile über die Antilegomenen sind so wenig ein ‘Schandfleck' unserer Kirche, daß sie vielmehr Zeugnis geben, wie genau man es einst in unserer Kirche mit dem nahm, was Regel und Richtschnur unsers Glaubens und Lebens sein soll; und die summarischen Dekretierungen der Papisten und Reformierten, daß auch alle Antilegomena von jedem Christen bei Verlust seiner Seligkeit für kanonisch angenommen werden müssen, sind so wenig ein Zeugnis für die Hochhaltung des Wortes Gottes in diesen Gemeinschaften, daß sie vielmehr erweisen, wie leicht es denen wird, etwas in den Kanon aufzunehmen, die die Schrift entweder in blindem Köhlerglauben nach dem Belieben der Kirche (das ist, des Papstes) oder nach den Prinzipien der Vernunft ausgelegt wissen wollen. So meinen wir denn, es dürfte jetzt nicht am Unrechten Orte sein, wenn wir unsern geehrten Lesern hier einige Zeugnisse über die Meinung unserer Väter namentlich im sechzehnten und in der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts in betreff dieses Punktes mitteilten; nicht weil wir diese Meinung selbst für unsere Person teilten, sondern allein um nachzuweisen, daß Zweifel an der Kanonizität der widersprochenen Bücher auch bei denen obwalten können, welchen kein Lutheraner das Ansehen der Rechtgläubigkeit abzusprechen wagen wird, und so u. a. einen Luther von dem Verdachte zu reinigen, als ob er in verwerflicher Kühnheit über in den Kodex des Neuen Testaments aufgenommene Bücher in subjektivem Belieben geurteilt habe. . . . Wird bei dieser Frage nicht unchristlich Verfahren, wird das arme Volk nicht durch unredliche Darstellung dessen, worum es sich hier handelt, durch parteiische Ausbeutung einer für das Volk in ihrer wahren Bedeutung schwer einzusehenden Thesis in Verwirrung gesetzt — denn das ist hier sehr leicht —, so kann die Behandlung der entstandenen Frage

nur dazu dienen, die Christen zum ernsten Forschen zu erwecken und sie bei dieser Gelegenheit in ihrer Erkenntnis und in ihrem Glauben tiefer und fester zu gründen. Sollte in irgendeiner Zeitschrift auf Gegenwärtiges Rücksicht genommen werden, so erklären wir im voraus, daß wir unverständiges Geschwätz, das sich etwa das Ansehen der Verteidigung des Wortes Gottes gibt, einer Antwort nicht wert achten, hingegen sachgemäßes Eingehen auf den wichtigen Gegenstand, selbst wenn dabei unsern alten Lehrern, einem Luther, einem Brenz, einem Chemnitz, einem Veit und Konrad Dietrich usw., ein noch so scharfes Urteil gesprochen würde, gebührend berücksichtigen werden." Walther läßt in seinem Artikel vornehmlich Chemnitz reden, der in seinem *Examen Concilii Tridentini* allerdings klar und gewaltig darlegt, daß jenes papistische Dekret samt dem angehängten Anathema ein antichristisches und unsinniges Unterfangen ist. Weil diese Darlegung auch heute noch ziemlich allgemein als „klassisch" gilt und der Beachtung empfohlen wird, so möge sie hier in den Hauptpunkten einen Platz finden.[1122] Chemnitz schreibt: [1123] *Tertia igitur quaestio est, an ea scripta, de quibus in antiquissima ecclesia propter quorundam contradictionem dubitatum fuit, ideo quod testificationes primitivae ecclesiae de his non consentirent, an, inquam, praesens ecclesia possit illa scripta facere canonica, catholica et paria illis, quae primi ordinis sunt. Pontificii non tantum disputant, se hoc posse, sed de facto illam auctoritatem usurpant, in universum tollentes primitivae et antiquissimae ecclesiae necessariam distinctionem inter libros canonicos et apocryphos seu ecclesiasticos. Sed manifestissimum est ex iis, quae diximus, ecclesiam nullo modo habere illam auctoritatem; eadem enim ratione posset etiam vel canonicos libros reiicere, vel adulterinos canonizare. Tota enim haec res* (sicut diximus) *pendet ex certis testificationibus eius ecclesiae, quae tempore apostolorum fuit, quas acceptas proxime sequens ecclesia certis et fide dignis historiis conservavit. Ubi igitur non possunt proferri certissima documenta primitivae et antiquissimae ecclesiae ex testificationibus veterum, qui non longe post apostolorum tempora vixerunt, libros illos, de quibus controvertitur, fuisse sine contradictione et dubitatione pro legitimis et certis acceptos et commendatos ecclesiae, non valent ulla humana decreta.*

1122) Walther hat sie L. u. W. II, S. 205—210, ins Deutsche übersetzt, in seiner Ausgabe des Baier ist sie I, 150 sqq. im lateinischen Original abgedruckt.

1123) *Examen*, Genfer Ausgabe 1667, p- 48 sqq.

Quam insolens enim est audacia, ita statuere: Licet primitiva et sequens antiquissima ecclesia de libris illis propter multorum ecclesiasticorum contradictionem dubitarit, ideo quod non satis certa et firma auctoritatis ipsorum testimonia extarent, hoc tamen non obstante decernimus, debere illos pro omnino certis pari auctoritate cum illis, qui legitimi semper iudicati sunt, recipi! Sed quibus documentis hoc vestrum decretum probatis? Eespondet Pighius: Ecclesia habet illam potestatem, quod potest scriptis quibusdam impertiri canonicam auctoritatem, quam nec ex se, nec suis auctoribus habent. Quin igitur impartiantur illam auctoritatem vel fabulis Aesopi vel veris narrationibus Luciani? Non quod libros illos, de quibus controversia est, velim fabulis Aesopi comparari (tribuo enim illis cum Cypriano et Hieronymo honorificum locum, quem in veteri ecclesia semper habuerunt), sed επαγωγή εις αδύνατον, sicut dialectici loquuntur, volui ostendere, in disputatione de libris Scripturae ecclesiam non habere illam potestatem, quod possit ex falsis scriptis facere vera, ex veris falsa, ex dubiis et incertis facere certa, canonica et legitima sine ullis certis et firmis documentis, quae ad hanc rem requiri, supra diximus. ... In hac testificatione alia etiam est ratio illius ecclesiae, quae fuit illis temporibus, cum libri illi primum scriberentur, et eius ecclesiae, quae postea secuta est. Illa enim tantum conservat et ad posteros transmittit testificationem primae ecclesiae, non autem vel debet vel potest aliquid de libris illis statuere, cuius non habeat certa documenta ex testificatione primae ecclesiae. . . . Tertia quaestio est: Qui libri sunt in canone, et qui non sunt in canone? sicut Hieronymus loquitur. Non autem de suppositiciis, adulterinis et falsis scriptis nunc loquimur, quorum catalogus extat apud Eusebium, et dist. 15. can. „Sancta Romana" Sed de illis libris quaestio est, qui simul extant in Vulgata bibliorum editione, quique in ecclesiis a fidelibus leguntur. De illis quaeritur veteris ecclesiae testificatio, an omnes sint eiusdem certitudinis' et paris auctoritatis. Est autem certissimum et manifestissimum, veteris ecclesiae hanc esse testificationem, quod ex illis libris quidam sint in canone, quidam non sint in canone, sed sint apocryphi. ... Ex scriptis Veteris Testamenti inter apocrypha, quae non sunt in canone, numerantur liber Sapientiae, Syrach etc. Ex libris Novi Testamenti, qui in prima et veteri ecclesia non habuerunt satis certa, firma et consentientia certitudinis et auctoritatis suae testimonia, hinc recensentur: Eusebius 1. 3, c. 25: „Scripta, quae non habentur

pro indubitatis, sed quibus contradicitur, licet multis sint cognita, haec sunt: Epistola Jacobi, Judae, posterior Petri et altera cum tertia Johannis; Apocalypsin Johannis quidam reprobant, quidam certis et indubitatis scripturis adiudicant. ... Non est ignorandum, quod quidam in Romana ecclesia epistolam ad Ebraeos reprobarunt, asserentes, contradici, quasi non sit Pauli." . . . Haec veterum testimonia ideo annotavi, ut non tantum notus sit catalogus scriptorum Novi Testamenti, quae non habent satis certa, firma et consentientia auctoritatis suae testimonia, sed ut praecipue notari possint rationes, quare de illis dubitatum fuerit: 1. quia apud veteres non inventa fuerunt satis certa, firma et consentientia testimonia de testificatione primae apostolicae ecclesiae, quod libri illi essent ab apostolis comprobati et ecclesiae commendati; 2. quia non certo ex testificatione primae et veteris ecclesiae constitit, an ah illis, sub quorum nomine editi sunt, libri illi conscripti essent, sed iudicati fuerunt ab aliis sub apostolorum nomine editi; 3. cum quidam ex vetustissimis aliquos ex illis libris tribuerent apostolis, quidam vero contradicerent, res illa, sicut non erat indubitato certa, relicta fuit in dubio. Pendet enim tota haec disputatio a certis, firmis et consentientibus primae et veteris ecclesiae testificationibus, quae ubi desunt, sequens ecclesia, sicut non potest ex falsis facere vera, ita nec ex dubiis potest certa facere sine manifestis et firmis documentis. Contra haec tam manifesta antiquitatis testimonia Tridentinum Concilium sessione quarta ita decernit: „Si quis libros integros cum omnibus suis partibus, prout in veteri Vulgata Latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, anathema sit." Sed unde hoc suum decretum contra antiquitatis testimonia probant et confirmant? Nun proferunt certa et manifesta quaedam documenta ex testificationibus primae apostolicae et veteris ecclesiae, quod libri illi controversi eandem certitudinem et parem auctoritatem cum reliquis, de quibus nunquam dubitatum fuit, habeant? Nihil minus; neque enim possunt hoc facere. Sed rapiunt sibi hanc potestatem, quod papa cum suis praelatis possit et illis et forsan aliis etiam libris impertiri canonicam auctoritatem, quam nec ex se, nec ex suis auctoribus merentur et quam tempore apostolorum et primitivae ecclesiae non habuerunt, sicut Pighius contendit. Quin igitur aperte dicunt, quod res est? Licet probari non possit, libros illos vel a prophetis, vel ab apostolis sive scriptos, sive comprobatos et a prima veterique ecclesia certo et constanter receptos, imo licet contrarium manifestissimis antiquitatis testi-

moniis meridiana luce clarius probetur: hoc tamen non obstante statuimus et decernimus, certo hoc credendum esse, licet nulla a nobis huius rei idonea proferantur documenta, quia (si dis placet) plenitudo huiusmodi antichristianae potestatis sepulta est in scrinio pectoris pontificii. — Dicunt anathema omnibus, qui libros apocryphos non recipiunt eadem certitudine et auctoritate sicut canonicos. Anathema igitur erit Eusebius, Hieronymus, Origenes, Melito et tota prima apostolica ea ecclesia, ex cuius testificatione illa, quae supra de libris istis recitavimus, accepta sunt. . . . Tota igitur disputatio in hac quaestione consistit: an certum et indubitatum sit, libros illos, de quibus haec controversia est, esse Scripturam divinitus ,inspiratam a prophetis et apostolis, quae divinitus auctoritatem illam habuerunt vel editam, vel approbatam. Tota antiquitas respondet, non esse certum, sed propter multorum contradictiones fuisse dubitatum. Tridentinum vero supercilium anathema minatur, nisi quis illos susceperit pari, imo eadem certitudine et auctoritate sicut reliquos libros, de quibus nunquam dubitatum fuit. Quid igitur mirum est, quod parasiti quidam pontificii disputarunt, papam posse novos fidei articulos condere, cum hoc loco novam Scripturam canonicam fabricare non vereatur? ut nullum amplius sit dubium, quis sit ille, qui, in templo Dei sedens, super omne, quod Deus dicitur, extollitur, 2 Thess. 2. — Numquid igitur simpliciter abiiciendi et damnandi sunt libri illi? Nequaquam hoc quaerimus. Quem igitur usum habet haec disputatio f Respondeo: ut regula fidei sive sanae in ecclesia doctrinae certa sit. Ex solis enim libris canonicis auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam veteres censuerunt, sicut testimonia supra allegata sunt. Solius canonicae Scripturae auctoritas idonea iudicata fuit ad roboranda illa, quae in contentionem veniunt; reliquos vero libros, quos Cyprianus ecclesiasticos, Hieronymus apocryphos nominat, legi quidem voluerunt in ecclesia ad aedificationem plebis, non ad auctoritatem ecclesiarum dogmatum confirmandam. Non enim voluerunt illos proferri ad auctoritatem ex his fidei confirmandam. Et illorum auctoritas ad roboranda ea, quae in contentionem veniunt, minus idonea iudicata fuit. Nullum igitur dogma ex istis libris exstrui debet, quod non habet certa et manifesta fundamenta et testimonia in aliis canonicis libris. Nihil, quod controversum est, ex istis libris probari potest, si non extent aliae probationes et confirmationes in libris canonicis. Sed quae in illis libris dicuntur, exponenda et intelligenda sunt iuxta ana-

logiam eorum, quae manifeste traduntur in libris canonicis. Hanc esse vetustatis sententiam, nullum est dubium. Sed Concilium Tridentinum propter illam ipsam causam necessariam et verissimam hanc veteris ecclesiae distinctionem infringit, subvertit et tollit, quia (sicut Andradius meus inquit) non volunt se in has coniicere angustias, ut omnibus aliis praesidiis destituti a sola canonica Scriptura' fidem mutuentur. Inquit enim synodus Tridentina, se ideo ex libris apocryphis facere canonicos, ut ostendat, quibus potissimum testimoniis et praesidiis in confirmandis dogmatibus et instaurandis moribus sit usura. Walther setzt hinzu:[1124] *Idem docent A. Osiander († 1617), Aeg. Hunnius, Hafenrefferus, C. Dietericus, F. Balduinus, Th. Thummius et alii.*

Es ist darauf hingewiesen worden, daß dieser Unterschied zwischen Homologumena und Antilegomena von den späteren lutherischen Lehrern aufgegeben sei. Philippi [1125] weist besonders auf Gerhard hin, den er nächst Chemnitz den „berühmtesten Dogmatiker" der lutherischen Kirche nennt. Freilich findet sich bei den späteren Dogmatikern in der einen oder andern Form die Bemerkung, daß von der heutigen Kirche (*hodie*) kein Unterschied zwischen den Schriften des Neuen Testaments gemacht werde.[1126] Was Gerhard betrifft, so bemerkt er in bezug auf die Apokalypse, daß er sie für kanonisch halte. Er fügt jedoch gelegentlich hinzu: *Interim tamen, cum in primitiva ecclesia aliquamdiu apud quosdam de huius libri auctore dubitatum fuerit, ideo ad secundi ordinis canonicos eum referimus; non quidem canonicam auctoritatem ei detrahentes, interim nec reliquis libris canonicis, de quibus nunquam dubitatum fuit, simpliciter et per omnia ipsum coniungentes; et aequissimo iure postulamus, interpretationem huius libri instituendam esse talem, quae cum primi ordinis canonicis libris nulla ratione pugnet.*[1127] Das kommt dann doch der Sache nach auf die Unterscheidung zwischen Homologumena und Antilegomena hinaus. Wie wir in der Lehre von Gott nicht von einer Gottheit zweiter Ordnung reden können, was freilich alte und neue Subordinatianer tun, so können wir auch nicht ohne einen gewissen Selbstwiderspruch bei der Lehre von der Heiligen Schrift,

---

1124) Baier-Walther 1,153. 1125) Glaubenslehre 1, 108. [1854 ed.]

1126) So auch Baier 1,150. 153.

1127) *Disputatt. Theologie. Ienae*, 1655, p. 1015. Zitiert von Walther in Baier-Walther I,153.

die Gottes unverbrüchliches Wort ist, von deuterokanonischen Schriften reden. Wenn früher und zu unserer Zeit gesagt worden ist: Weil es Antilegomena gibt, so können wir den Umfang des Kanons nicht genau feststellen und deshalb auch nicht genau wissen, was *principium cognoscendi* und norma der christlichen Lehre ist, so liegt hier ein menschlicher Rechnungsfehler vor. Daß die Kirche des Neuen Testaments einen völlig feststehenden Kanon hat, dem keinerlei Unsicherheit anhaftet, wissen wir aus Joh. 8, 31.32; 17,20; Eph. 2, 20, weil das befohlene Bleiben an der Lehre Christi und der Apostel den gewissen Besitz dieser Lehre voraussetzt.

In diesem Zusammenhang ist gefragt worden, ob die Unterscheidung zwischen Homologumena und Antilegomena „eine durchgreifend dogmatische Bedeutung habe". Wir unsererseits beantworten die Frage mit Nein, wenn sie den Sinn hat, ob der, welcher die Antilegomena als schlechthin kanonisch ansieht und behandelt, dadurch über mehr und andere Lehren verfüge. Wir halten einerseits an dem altkirchlichen Unterschied zwischen den neutestamentlichen Schriften fest, andererseits sind wir überzeugt, daß sich in den Antilegomena, auch wenn sie für sich genommen werden, weder eine falsche Lehre findet noch auch eine Lehre, die ihrem Inhalte nach über die Bücher hinausginge, die das einstimmige Zeugnis der *ecclesia primitiva* haben. Wir halten dafür, daß Rom und Sektenleute den Jakobusbrief mißbrauchen, wenn sie diesen Brief zum Beschützer ihrer Werklehre machen. Wir haben nur im Auge zu behalten, daß Jakobus vom Glauben redet, nicht insofern wir durch den Glauben vor Gott gerecht werden, sondern insofern wir nach Gottes Willen und Ordnung unsern Glauben den Menschen zeigen sollen, was nur durch Werke geschehen kann. Wir verweisen auf den Abschnitt „Die Rechtfertigung aus den Werken" (II, 634 ff.). Die Eigenart des Jakobusbriefes ist auch so ausgedrückt worden: Jakobus hat es nicht sowohl mit dem neuen als mit dem alten Menschen im Christen zu tun. Was die Apokalypse betrifft, so bietet sie den alten und neuen Chiliasten auch nicht den geringsten Anlaß, in ihr den Chiliasmus zu finden, womit sie die Kirche beunruhigt und geplagt haben. Dieses Urteil wird begründet unter dem Abschnitt „Die Wiederkunft Christi" (III, 687 ff.). Überhaupt sind alle Reden irreführend, die dahin lauten, als ob die Zahl der christlichen Lehren nach der Zahl der biblischen Bücher abzuschätzen sei. Mit Recht ist darauf hingewiesen worden, daß schon das Matthäusevangelium die ganze christliche Lehre enthalte und Heidenmissionare eine Reihe von

Jahren mit einer Übersetzung dieses einen Evangeliums sich begnügten oder vielmehr sich begnügen mußten und daraus alle Artikel des christlichen Glaubens lehrten. Wer will, kann sich davon überzeugen, daß im Matthäusevangelium sämtliche Lehren geoffenbart vorliegen, die die lutherische Kirche im Konkordienbuch bekennt. Dabei bleibt doch in bezug auf die ganze Schrift des Neuen Testaments wahr, was Röm. 15,4 von der Schrift Alten Testaments gesagt ist: Όσα προεγράφη, εις την ἡμετέραν διδασκαλίαν. Die Christen freuen sich und danken es Gottes Gnade und Fürsorge, daß ihnen die seligmachende Wahrheit von so vielen von Gott dazu bestellten Zeugen bezeugt wird. Sie wandeln in diesem mannigfaltigen Zeugnis „wie in einem Paradiese", und ihre Gewißheit wird dadurch gestärkt. Wie Paulus an die Philipper (3, 1) schreibt: „Daß ich immer einerlei (τα αστό) schreibe, verdrießt mich nicht und macht euch desto gewisser."

12. Die Integrität des biblischen Textes. ^

Dieser Gegenstand mußte bereits unter dem Abschnitt „Einwände gegen die Inspiration der Schrift" (S. 286 ff.) behandelt werden, weil die Tatsache der *variae lectiones* als ein Hauptgrund gegen die Inspiration der Schrift geltend gemacht wird. Wir gelangten dort zu dem Resultat, daß die Integrität des biblischen Textes sowohl *a priori*, durch Christi Verheißung, als auch *a posteriori*, durch wissenschaftliche Forschung, feststeht. Hier sind noch Einzelheiten hinzuzufügen, und bereits Gesagtes ist noch besonders zu betonen.

1. Ob der ursprüngliche hebräische Text punktiert war, wie die meisten lutherischen Dogmatiker annehmen,[1128] oder nicht punktiert, wie Luther sehr entschieden betont,[1129] ist eine historische Frage,

---

1128) So Gerhard, *Loci, L. De Script. S.*, sehr ausführlich, § 334—353.

1129) Luther sagt von den *puncta vocalia: sunt recens inventum unb fiigt tjinsu: Quare ergo non admodum moror superstitiones istas grammaticas, quanquam pro nobis stat grammatica, si recte punctetur. (Opp. exeg.* Erl. *XXIII, 410 sq.* St. L. VI, 195.) In seinem Genesiskommentar (a. a. O., XI, 85; St. L, II, 1838) sagt Luther: *Non multum curo supra et infra Rabbinorum; melius esset legere Scripturam iuxta intra. Ac Novum Testamentum praebet nobis intellectum intralem, non superiorem et inferiorem.* Vorher sagt Luther: *Tempore Hieronymi nondum sane videtur fuisse usus punctorum, sed absque illis tota Biblia lecta sunt*. Luther fürchtet offenbar, daß durch die Annahme, *puncta vocalia esse textui coaeva* außerhalb der Schrift Gelegenes zum Auslegungsprinzip der Schrift gemacht werde.

die weder mit der Inspiration der Schrift noch mit der Integrität des Textes etwas zu tun hat. Es ist kein geistreiches Argument, wenn die modernen Theologen ziemlich allgemein behaupten, daß die lutherischen Dogmatiker durch ihre Annahme der Verbalinspiration notwendigerweise zur Annahme der ursprünglichen Schreibung der Vokalpunkte fortgetrieben werden mußten.[1130] Luther lehrt die Verbalinspiration in vollendetster Form und Entschiedenheit, wie wir gesehen haben, und lehnt dabei doch ebenso entschieden die Ursprünglichkeit der Vokalzeichen ab.

2. Wir möchten noch besonders darauf Hinweisen, wie klar erkennbar Gottes Hand über der Integrität des biblischen Textes des Neuen Testaments gewacht hat. Wir stehen wahrlich vor einem Wunder der göttlichen Erhaltung des Textes, wenn nur die Hälfte von dem wahr ist, was nach L. Schulzes Darstellung [1131] der Überlieferung des ursprünglichen Textes drohte. L. Schulze schreibt: „Die Nachlässigkeit der Abschreiber, welche schon Cicero für seine Zeit beklagte (*Ad Quint., fr.* 3, 5), beklagen ebenso Clemens Alexandrinus (*str.* 4, 6) und Origenes (*In Matth*. 19,19, t. XV). Die Varianten sind: 1. zufällige, da man anfänglich nicht streng auf Buchstäblichkeit des göttlichen Wortes hielt,[1132] namentlich im Privatgebrauch nicht auf große Genauigkeit sah; sie entstanden teils aus Nachlässigkeit der Abschreiber (Auslassungen, Wiederholungen, Versetzungen der Wörter, Verwechselung der Buchstaben, letztere begünstigt durch die Unzialen und die *scriptio continua*); teils durch Gehörfehler beim Diktieren (Itazismus, z.B. ἴδέ für εἴ δέ, 1 Tim. 5,21; 1 Thess. 2, 7; 2 Kor. 5,10; bei Aufzählungen fand Auslassung oder Versetzung oder Vertauschung mit Synonymen statt, z. B. Röm. 1, 30.31 und Gal. 5,18—23); teils endlich aus falschem Verständnis des Gehörten oder Gelesenen, z. B. bei Abkürzungen. Dazu kamen 2. absichtliche Varianten, besonders seit der gelehrten Behandlung des Textes, indem man die Sprache nach bestimmten grammatischen

---

1130) Nitzsch-Stephan, S. 251; Cremer, RE.2 VI, 755.

1131) Handbuch der theol. Wissenschaften I, 489.

1132) Das ist historisch nicht richtig. Wie die Apostel für ihr mündlich verkündigtes und schriftlich ausgezeichnetes Wort göttliche Autorität in Anspruch nehmen, so ist auch genügend durch die Schriften der Kirchenväter der ersten Jahrhunderte bezeugt und auch von modernen Theologen anerkannt (vgl. z. B. Ihmels, Zentralfragen, S. 56), daß die „erste Kirche" Schrift und Gottes Wort „identifizierte". Das ist es ja, was man an der ersten Kirche tadelt. Vgl. Ihmels a. a. O.

Regeln verbessern oder dunkle Stellen durch Zusätze oder Änderungen (besonders fremdartiger Ausdrücke) verdeutlichen oder vor (dogmatischem) Mißverstand verwahren oder vermeintlich falsche Angaben berichtigen oder durch Zusätze aus der mündlichen Tradition oder Vergleichung der Parallelen (so besonders in den Evangelien und bei Zitaten aus LXX) die Stellen übereinstimmend machen wollte. Dies geschah sowohl durch die Abschreiber als auch vielfach durch die Korrektoren. Aus diesen gelehrten Verhandlungen ergaben sich 3. Glossen, welche, zuerst an den Rand gesetzt, später in den Text kamen, mit und statt ursprünglicher Lesart; ebenso aus den liturgischen Zusätzen der Lektionarien, welche wegen des unpassenden Anfanges und Schlusses der Perikopen Änderungen nötig machten. Dazu wurde der Text 4. willkürlich nach den eingebürgerten Übersetzungen geändert." Wenn nun trotzdem, wie L. Schulze selber bemerkt, die ursprüngliche Gestalt des Textes durch die vielen Abschriften „doch nicht in wesentlichen Stücken" verändert wurde, so stehen wir, wie auch in neuerer Zeit bemerkt worden ist,[1133] vor einem Wunder der göttlichen Providenz. Tatsächlich sind die Textveränderungen im Laufe von achtzehnhundert Jahren von so geringer Bedeutung, daß wir im theologischen Unterricht nicht nur die verschiedenen neueren textkritischen Ausgaben, sondern auch den *textus receptus* nebeneinander ohne Störung gebrauchen können. Wir erwähnten bereits (S. 288 f.), daß in *The Expositor's Greek Testament* der Herausgeber und die Mitarbeiter es für das beste gehalten haben, den *textus receptus*, "representing the Greek text as known to Erasmus in the sixteenth century", wieder abdrucken zu lassen. Wir wiesen auch bereits darauf hin, warum wir trotzdem an der neueren Textkritik im theologischen Unterricht nicht achtlos vorübergehen können. Aber tatsächlich steht es so: Wenn wir auch die ganze neuere textkritische Arbeit nicht hätten, sondern lediglich auf den *textus receptus* angewiesen wären, der im Wesentlichen sowohl Luthers Bibelübersetzung als auch der englischen Authorized Version zugrunde liegt, so wäre die christliche Kirche unserer Zeit an Erkenntnis der göttlichen Wahrheit doch nicht ärmer. Es fehlt der Kirche unserer Zeit nicht ein feststehender Bibeltext, sondern der Glaube an den genügend feststehenden Text.

3. Wir möchten, wenn es möglich wäre, ein wenig dazu beitragen, daß die Animosität, die erfahrungsmäßig bei der Behandlung

---

1133) Philippi, Glaubensl. I, 115 f.

von textkritischen Fragen stark hervortritt, sich in geziemenden Schranken halte. Bei den Textkritikern von Fach, die aus „wissenschaftlichen Gründen" uneins sind, ist die Animosität leichter erklärlich. Da spielen leicht sogar Rassenvorurteile hinein. Man hätte es Tischendorf nicht hoch anrechnen sollen, wenn er seinem sinaitischen Fund (א[HEBREW]) eine etwas übertriebene Bedeutung beilegte. Es ist auch denen, die einer andern Nationalität angehören, ähnlich ergangen. Auch die englischen Textkritiker sind untereinander uneins, was z. B. aus Bruce' Bemerkungen hervorgeht.[1134] Überhaupt sagt Bruce, daß die Urteile der "experts in modern criticism ... in many cases do not accord, and their results cannot be regarded as *final*". Das ist einer der Gründe, weshalb in seinem und seiner Mitarbeiter Kommentar der *textus receptus* zugrunde gelegt ist. Aber auch unter den Theologen, die als „Laien" in der Textkritik gelten, zu denen auch Bruce sich selber rechnet,[1135] ist nicht selten eine Erregtheit zutage getreten, sonderlich bei der Stelle 1 Joh. 5, 7.8. Die Erregtheit scheint uns unnötig zu sein. Einmal stimmen alle darin überein, daß die Stelle von den drei Zeugen im Himmel nicht nötig ist, um die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit zu erweisen. Diese Lehre hat in vielen Stellen der Schrift mehr als genügendes Zeugnis. Das sagt gerade auch Tischendorf, Wenn er bemerkt: *Error est longe gravissimus, si qui, quod de sancta trinitate ecclesia Christi praecepit, a verbis illis Iohanni obtrusis vel maxime pendere opinati sunt.*[1136] Nach unserm Urteil hängt die Entscheidung über die Echtheit oder Unechtheit der Worte von den drei Zeugen im Himmel vornehmlich von der Auffassung gewisser Worte Cyprians ab, die etwa zweihundert Jahre älter sind als unsere ältesten *codices*. Wir lesen nämlich bei Cyprian, *De Unitate Ecclesiae* (in meiner Ausgabe, Erasmus, Basel 1626, p. 164), die Worte: *Dicit Dominus: „Ego et Pater unum sumus*." „Der HErr sagt: Ich und der Vater sind eins." Hier zitiert Cyprian Joh. 10, 30: Ἐγώ και δ πατήρ εν έσμεν. Dann fährt Cyprian unmittelbar fort: *Et iterum de Patre et Filio et Spiritu Sancto scriptum est: „Et tres unum sunt*", „Und abermal steht von dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist geschrieben: ‚Und die drei sind eins.'" Die nun behaupten, daß hier nicht die Worte 1 Joh. 6, 7 zitiert werden: δ πατήρ, δ λόγος καί

1134) *The Expositor's Greek Test*. I, Introduction, p. 55, 4.
1135) A. a. O., S. 56.
1136) Zitiert in *The Expositor's Greek Testament* z. St.

το άγιον πνεύμα, και οντοι οι τρεις εν είσι, übernehmen die Verpflichtung nachzuweisen, daß die Worte Cyprians: „*Et tres unum sunt*", von den drei Personen der Gottheit ausgesagt, noch anderswo in der Schrift stehen als 1 Joh. 5. Dagegen ist gesagt worden (Griesbach), Cyprian zitiere hier nicht ein Schriftwort, sondern gebe hier seine eigene allegorische Deutung der drei Zeugen auf Erden: τό πνενμα και το νόωρ και το αίμα, και οι τρεις εις το εν είσιν. Dieser Einwand erscheint deshalb nicht stichhaltig, weil Cyprian ausdrücklich sagt, daß er Bibelstellen zitiere, nicht bloß in den Worten: *Dicit Dominus: „Ego et Pater unum sumus*", sondern auch in den Worten: *Et iterum de Patre et Filio et Spiritu Sancto scriptum est* [steht geschrieben]: „*Et tres unum sunt*." Dies sind nach unserm Urteil die objektiven Tatsachen. Auch die, welche die Echtheit der Worte von den drei Zeugen im Himmel bestreiten, geben zu, daß sich die Worte Cyprians auf 1 Joh. 5, 7 zu beziehen „scheinen". So auch Huther im Meyerschen Kommentar. Aber das Recht, von einem bloßen „Schein" zu reden, können wir erst dadurch gewinnen, daß wir die Worte als anderswo in der Schrift stehend aufzeigen. Auch Huther weiß seine Annahme eines „Scheins" nur so zu begründen: „Das eigentümliche Zitat bei Cyprian findet seine Erklärung in der symbolischen Deutung der Worte: τό πνενμα, τό, νόωρ και τό αίμα von der Trinität." Aber ganz einerlei, wie Cyprian sonst in der Lehre von der Trinität allegorisiert: in den angeführten Worten allegorisiert er nicht, sondern zitiert er Schriftworte: *Et iterum* . . . *scriptum est*. Da nun die Worte Cyprians etwa zweihundert Jahre älter sind als die ältesten uns erhaltenen Handschriften (B und א̇[HEBREW]), so sollte von denen, die die Worte von den drei Zeugen im Himmel für echt halten (z. B. Besser, Stöckhardt, Sander, Mayer u. a.), nicht gesagt werden, daß sie wissenschaftlich rückständig seien. Gegen das Zitat aus Cyprian ist noch eingewendet worden, daß Cyprian in den Worten: *Et iterum de Patre et Filio et Spiritu Sancto scriptum est: „Et tres unum sunt*" V. 8 zitiere. Aber V. 8 steht gar nicht *εν είσιν, „unum sunt*", sondern εις τό εν είσιν, *„in unum sunt*", „stimmen zusammen". Da nun Cyprian als der griechischen Sprache kundig bekannt ist, so liegt die Annahme fern, daß er εις τό εν είσιν mit *„unum sunt*" wiedergegeben haben sollte. — Doch genug hiervon in einer Dogmatik. Uns persönlich hat immer die Zeit leid getan, die wir notgedrungen auf die textkritische Erörterung von 1 Joh. 5, 7.8 im regulären dogmatischen Kursus verwenden mußten. Aber ein doppelter prakti-

scher Vorteil kam dabei heraus. Erstlich hatten wir Gelegenheit, nach Tischendorfs Vorgang nachdrücklich darauf hinzuweisen, daß die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit nicht im geringsten von der Echtheit dieser Stelle abhängt, weil diese Lehre mehr als genügendes Zeugnis in andern Schriftstellen hat. Zum andern hatten wir Gelegenheit, die wichtige polemische Regel einzuschärfen, im Kampfe mit den Unitariern, die uns hierzulande auf allen Seiten umgeben, nie die Stelle 1 Joh. 5, 7. 8 verwenden zu wollen. Geschieht dies, so spielt der Unitarier die Disputation auf das Gebiet der Textkritik hinüber, der *status coutroversiae*, die Lehre von der Dreieinigkeit, wird aus dem Gesichtskreis gerückt, und das Publikum bekommt den Eindruck, daß es um den Schriftgrund für die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit schwach bestellt sei.

Schließlich sei noch die Bemerkung erlaubt, daß wirklich kein Theologe seine wissenschaftliche Reputation riskiert, einerlei welche textkritischen Ansichten er in bezug auf 1 Joh. 5, 7.8 nach bester Überzeugung vertritt. Mit dem „bekanntlich unecht", das vielen neueren Theologen gerade auch in bezug auf 1 Joh. 5, 7. 8 so geläufig ist, beweisen diese nicht ihre wissenschaftliche Überlegenheit, sondern das Gegenteil. Wer die wirkliche Sachlage einigermaßen kennt, befleißigt sich in bezug auf diesen Punkt einer bescheideneren Sprache. Bloomfield bemerkt in seinem Kommentar, daß über die Stelle "volumes have been written by some of the most eminent scholars". Er führt die Namen derer an, die das Pro und das Kontra vertreten; dann kommentiert er, wie bekanntlich auch Luther getan hat, beide Lesarten und zieht sich schließlich auf den bekannten Standpunkt Bengels zurück. Bloomfield schließt mit den Worten: "On again examining, for this second edition of the present work, the evidence *for* and *against* the words, I still think that much of the mystery in which Bishop Middleton considers the passage as enveloped has yet to be cleared away; and my impression is . . . that, from the peculiar character of the evidence, external and internal (even after all that has been effected to strengthen the *internal* evidence, by the very learned Bishop Burgess [1137]), we are neither authorized to receive the passage as indubitably genuine nor, on the other hand, to reject it indubitably as spurious, but to wait

---

1137) Bischof Burgeß gehört zu der Klasse von Theologen, die sich für die Echtheit der Stelle auf Text und Kontext stützen. Zu diesen gehörte auch Stöckhardt, während andere aus unserm engeren Kreise die entgegengesetzte Meinung äußerten.

for further evidence." Aber das "waiting for further evidence" Will den meisten neueren Theologen, die meisten neueren Textkritiker eingeschlossen, nicht in den Sinn. Sie wollen die Frage als abgeschlossen angesehen wissen. Aber Bengels ausgesprochene Hoffnung, es möchten noch alte Dokumente zum Vorschein kommen, die auf den Text der Johannisstelle weiteres Licht werfen, dürfte angesichts neuerer Funde doch nicht so ganz unvernünftig sein. Doch, ob neue Funde oder nicht: Die Kirche Gottes stand und steht auf einem genügend feststehenden Bibeltext, wie wir *a priori* aus Christi Verheißung (Joh. 8, 31. 32; 17, 20) wissen und *a posteriori* durch wissenschaftliche Erforschung erkennen. Zu allen Zeiten stand der Kirche Gottes, die ja auf dem Grunde der Apostel und Propheten erbaut ist, ein Bibeltext zu Gebote, durch den sie befähigt war, ihren Auftrag auszurichten, nämlich alle Völker alles zu lehren, wie Christus ihr befohlen hat. Luther konnte zu seiner Zeit sagen: „Das Wort sie sollen lassen stahn." Dasselbe konnten Athanasius und Augustinus zu ihrer Zeit sagen. Dasselbe können auch wir zu unserer Zeit sagen. Sehr zu beklagen sind die leichtfertigen, aus Unwissenheit beruhenden Reden über den Bibeltext, wie sie jetzt in Schriften sich finden, die die Resultate der neueren Textkritik in sogenannter „wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellung" dem großen Publikum zugänglich machen. Wir lesen in einer solchen Schrift:[1138] „Man hat in dem überlieferten Text gewohnt wie in einem uralten, gemütlichen Hause; der Geist der Väter herrschte da und machte es wohnlich und traut. Nun kommt die Baukommission, erklärt es für baufällig und verlangt den Auszug. Ja, hat denn etwa die Baukommission das Haus morsch und hinfällig gemacht? Verdankt man ihr nicht vielmehr die Lebensrettung aus dem baufälligen Hause? Und Lebensrettung will die Textkritik dem Glauben bieten." Wenn so der alte Bibeltext mit einem morschen Hause verglichen wird, aus dem eilige Flucht geboten ist, um das Leben der Kirche zu retten, so muß das bei dem großen Publikum, das die Sache nicht nachprüfen kann, notwendig eine große Verwirrung anrichten. Es scheint, daß dem Schreiber der angeführten Worte der wirkliche Sachverhalt völlig verborgen war. Er nennt den Text, aus dem Luther übersetzte, gelegentlich den „schlechten Text des Erasmus". Er weiß oder bedenkt

---

1138) Der Text des Neuen Testaments nach seiner geschichtlichen Entwicklung. Von August Pott, Divisionspfarrer. Teubner in Leipzig 1906, S. 14. Die Schrift gehört zur „Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellung aus Natur und Geisteswelt".

nicht, daß die neueren und neuesten kritischen Textausgaben sich so wenig von dem „schlechten Text des Erasmus" (den wir wesentlich im *textus receptus* haben) unterscheiden, daß diese Texte ohne wirkliche Störung nebeneinander gebraucht werden können. Wir befürchten von *The Expositor's Greek Testament* einen üblen Einfluß, weil es ganz im modern-theologischen Sinne gearbeitet ist und eine weite Verbreitung gefunden hat. Aber über ein Doppeltes freuen wir uns. Einmal darüber, daß in diesem fünfbändigen Kommentar der *textus receptus* zugrunde gelegt ist. Dadurch wird wenigstens ein wenig den wilden Reden gesteuert, daß wir aus dem „morschen" Hause des alten Textes schleunigst ausziehen müßten, wenn wir das Fundament des Glaubens nicht verlieren wollten. Sodann freuen wir uns darüber, daß der Herausgeber erklärt, er möchte "*final* results" der neueren Textkritik abwarten, ehe er dem *textus receptus* den Abschied gibt.

13. Die Schrift im Grundiert und die Übersetzungen. ^

Weil die Schrift für den Gebrauch aller Christen ohne Unterschied des Standes, des Geschlechts, des Alters usw. bestimmt ist, wie sie selbst sehr nachdrücklich lehrt,[1139] ist es Gottes Wille, daß sie auch in die verschiedenen menschlichen Sprachen übersetzt werde. In der Erkenntnis des göttlichen Willens hat denn auch die erste christliche Kirche für Übersetzungen der Schrift in fremde Sprachen gesorgt.[1140] Dennoch ist nicht eine absolute Notwendigkeit des Lesens der Schrift zur Erlangung der Seligkeit zu lehren. Absolut notwendig ist nur die Kenntnis der Hauptstücke der christlichen Lehre, wodurch in einem Menschen Buße und der Glaube an die von Christo erworbene Vergebung der Sünden zustande kommt.[1141] Diese Kenntnis kann aber auch durch das bloße Hören einer aus der Schrift genommenen Predigt, Unterredung, Unterweisung usw. vermittelt werden. So lehren auch die Dogmatiker, wenn sie von der *necessitas*

1139) 5 Mos. 6, 6—9; Jos. 1, 8; Ies. 34, 16; Neh. 8, 2—8; 2 Kön. 23, 1. 2; Luk. 16, 29 ff.; Joh. 5, 39; 20, 31; Apost. 17, 11; 2 Thess. 2, 15; 1 Joh. 1, 4; 2, 13. 14; 2 Tim. 3, 15; Kol. 4, 16; 1 Thess. 5, 27. Die Dogmatiker pflegen zu sagen: *Finis cui Scripturae Sacrae omnes sunt Christiani, imo omnes homines*.

1140) Ausführliche Nachricht darüber auch bei Gerhard, *Loci, L. De Script. S.*, § 494 sqq. Vgl. den Artikel „Bibelübersetzungen" in irgendeiner größeren Enzyklopädie, z. B. RE.2 II, 437 ff.; Meusel I, 429 ff. Auch Fürbringer, Einl. in das N. T. St. Louis 1914, S. 14 f.

1141) Luk. 24, 46. 47.

Scripturae Sacrae handeln. Sie fügen hinzu, daß ein Mensch zum Glauben kommen und somit ein Glied der christlichen Kirche werden kann, ohne auch nur zu wissen, daß es eine Heilige Schrift gibt. Gerhard z.B. sagt:[1142] *Credere, quod sint aliquae divinae Scripturae, non est simpliciter et absolute necessarium ad salutem, nimirum si ex simplici ignorantia illud procedat, quia multi salvati sunt, qui substantialia sive fundamentalia fidei Christianae complexi sunt*. Nachdem sie aber Christen geworden sind, ist es Gottes Wille, daß sie auch die Schrift lesen, darin forschen und nach der Schrift urteilen, wie aus den Schriftstellen, auf die oben verwiesen wurde, hervorgeht, und wie noch weiter darzulegen ist. Der römische Einwand, daß das Lesen der Schrift nicht allen Christen zu gestatten sei, weil die „Laien" in Gefahr stünden, die Schrift nach ihren eigenen Gedanken auszulegen und so falsche Lehre auf die Bahn zu bringen, ist schon deshalb hinfällig, weil erfahrungsmäßig feststeht, daß vornehmlich der „Klerus" und als *primus omnium* der Papst die Schrift nach ihrem eigenen Sinn gedeutet und die Kirche und die Welt mit den greulichsten Irrlehren erfüllt haben.[1143]

1142) *Loci, L. De Ecclesia*, § 121. Ebenso Quenstedt, *Systema* I, 313.

1143) Rom behandelt die Schrift durchweg als ein gefährliches Buch. Das Lesen der Schrift soll nur gewissen Laien erlaubt werden, nämlich solchen, denen nach dem Urteil des Pfarrers oder Beichtvaters die Schrift nicht schädlich ist. Die Hauptregeln der römischen Kirche finden sich zusammengestellt in „*De Libris Prohibitis Regulae Decem per Patres a Tridentina Synodo Delectos Concinnatae et a Pio Papa IV. Comprobatae", regula IV.: Cum experimento manifestum sit, si Sacra Biblia vulgari lingua passim sine discrimine permittantur, plus inde, ob hominum temeritatem, detrimenti, quam utilitatis, oriri; hac in parte iudicio episcopi aut inquisitoris stetur: ut cum consilio parochi vel confessarii Bibliorum a catholieis auctoribus versorum lectionem in vulgari lingua eis concedere possint, quos intellexerint ex huiusmodi lectione non damnum, sed fidei atque pietatis augmentum capere posse; quam facultatem in scriptis habeant. Qui autem absque tali facultate ea legere seu habere praesumpserint, nisi prius Bibliis ordinario redditis, peccatorum absolutionem percipere non possunt. Bibliopola.e vero, qui praedictam facultatem non habenti Biblia idiomate vulgari conscripta vendiderint, vel alio quovis modo concesserint, librorum pretium, in usus pios ab episcopo convertendum, amittant, aliisque poenis pro delicti qualitate eiusdem episcopi arbitrio subiaceant. Regulares vero nonnisi facultate a praelatis suis habita ea legere aut emere possunt*. (Bei Smets, S. 224.) Dazu die Anmerkung von Klemens VIII.: *Animadvertendum est circa supra scriptam quartam regulam Indicis fel. rec. Pii papae IV., nullam per hanc impressionem et editionem de novo tribui facultatem episcopis, vel inquisitoribus aut regularium superioribus, concedendi licentiam emendi, legendi*

Das Verhältnis des Grundtextes zu den Übersetzungen. Selbstverständlich hat der Grundtext kanonische Autorität auch den Übersetzungen gegenüber. Die Übersetzungen haben nur deshalb und insofern Autorität, als sie den Grundtext wiedergeben. Alle Übersetzungen müssen es sich gefallen lassen, daß sie immer von neuem daraufhin geprüft werden, ob sie mit dem Grundtext übereinstimmen. Daß die Papstkirche die Vulgata schlechthin für kanonisch erklärtest gehört zu den päpstlichen antichristischen Gewaltstreichen. Jedoch ist der Abstand zwischen der Schrift im Grundtext und der Schrift in den Übersetzungen nicht ungebührlich zu vergrößern. Es sind hierüber gerade auch zu unserer Zeit irrtümliche und gefährliche Reden im Umlauf. Bekanntlich wird von neueren Theologen die Inspiration der Schrift mit einem Argument bekämpft, das so verläuft: „Gesetzt den Fall, die Schrift wäre ganz inspiriertes Wort Gottes, so würde dies der Kirche nichts nützen, weil die Kirche, von

---

aut retinendi Biblia vulgari lingua edita; cum hactenus mandato et usu sanctae Romanae et universalis Inquisitionis sublata eis fuerit facultas concedendi huiusmodi licentias legendi vel retinendi Biblia vulgaria, aut alias Sacrae Scripturae tam Novi, quam Veteris Testamenti partes, quavis vulgari lingua editas, ac insuper summaria et compendia etiam historica eorundem Bibliorum seu librorum Sacrae Scripturae, quocumque vulgari idiomate conscripta; quod quidem inviolate servandum est. (Observatio circa Quartam Regulam. Cf. Index etc. Coloniae sumpt. B. Gualtheri 1602.) Und schon früher Gregor VII. an Herzog Wratislaw von Böhmen, der um Gottesdienst, also auch um Bibelgebrauch, in der Landessprache gebeten hatte: *Quia vero Nobilitas tua postulavit, quod secundum Sclavonicam linguam apud vos divinum celebrari annueremus officium, scias, nos huic petitioni tuae nequaquam posse favere. Ex hoc nempe saepe volventibus liquet, non immerito Sacram Scripturam omnipotenti Deo placuisse quibusdam locis esse occultam, ne, si ad liquidum cunctis pateret, forte vilesceret et subiaceret despectui aut, prave intellecta a mediocribus, in errorem induceret. Neque enim ad excusationem, iuvat, quod quidam religiosi viri hoc, quod simpliciter populus quaerit, patienter tulerunt, seu incorrectum dimiserunt; cum primitiva ecclesia multa dissimulaverit, quae a sanctis patribus, postmodum firmata Christianitate et religione crescente, subtili examinatione correcta sunt. Unde ne id fiat, quod a vestris imprudenter exposcitur, auctoritate b. Petri inhibemus, teque ad honorem omnipotentis Dei huic vanae temeritati viribus totis resistere praecipimus*. (Mansi XX, 296. Gieseler, Kirchengesch. II, 1, S. 257.) Vgl. „Lutheraner" 29, 73—90 den sehr gründlichen, von Walther geschriebenen Artikel: „Das antichristische päpstliche Verbot, die Heilige Schrift in der Muttersprache zu lesen." Dazu Günther, Symbolik 4, S. 112, über die päpstliche Verdammung der Bibelgesellschaften.

1144) Trident., *sessio IV, decretum de editione etc*. Smets, S. 15.

einer geringen Minorität ihrer Glieder abgesehen, die Schrift nur durch das Medium der Übersetzungen gebrauchen kann und Übersetzungen nur als menschliche Auffassungen und Auslegungen der Schrift anzusehen seien. Mit diesem Argument suchte seinerzeit auch v. Briggs die presbyterianische Untersuchungskommission zu verwirren.[1145] Auch Henry E. Jacobs drückte sich so aus: "It is only the Scriptures as written in the original languages that are inspired. Even the best translation is only a human explanation or interpretation of the inspired words, however well the inspired thought may be conveyed in other language."[1146] Diese Worte könnten dahin verstanden werden, als ob Bibelkolporteure eine englische oder deutsche Bibel nicht als Gottes Wort bezeichnen dürften, sondern als eine menschliche Auffassung des Wortes Gottes anbieten müßten. Dagegen ist festzuhalten: Freilich sind auch die besten Bibelübersetzer nicht inspiriert wie die unfehlbaren Apostel und Propheten, und deshalb sind und bleiben ihre Übersetzungen unter der Kontrolle des Originaltextes und insofern *norma normata*. Das ist Rom gegenüber auch von unsern Dogmatikern betont worden. Andererseits ist nicht zu vergessen: Was in griechischer Sprache Gottes Wort ist, das ist auch in deutscher oder englischer Sprache Gottes Wort, insofern der deutsche oder englische Text eine wirkliche Übersetzung des griechischen Textes ist. Wir müssen hier die Beschaffenheit der Heiligen Schrift im Auge behalten. Die Sprache der Schrift ist so einfach, sonderlich in den *sedes doctriuae*, daß jede Übersetzung, die überhaupt den Namen einer Übersetzung verdient, den Grundtext wiedergeben muß. Wer einerseits das Griechische des Neuen Testaments versteht und andererseits der Sprache, in die er übersetzen will, mächtig ist, muß sich schon besondere Mühe geben, wenn er eine Übersetzung liefern will, die den Grundtext nicht wiedergibt. Legen wir z. B. an der Stelle Joh. 3, 16 den Grundtext und die deutsche oder englische oder lateinische Übersetzung nebeneinander, so können wir uns der Wahrnehmung nicht entziehen, daß die Übersetzungen den Grundtext wiedergeben und wir von der übersetzten Stelle nicht sagen sollten, sie sei nicht inspiriertes Wort Gottes, sondern nur "a human explanation or interpretation" des inspirierten Textes. Joh. 3,16: Οντως ἠγάπησεν δ ϑεδς τον κόσμον, ώστε τον νΐόν αντον τον μονογενή εδωκεν, ΐνα πας δ πιστενων εις αντον μή άπόληται,

---

1145) Vgl. Dr. S. A. Farrand, *The Other Side*, pp. 17 sqq.
1146) *Elements of Religion*, 1898, p. 31 sq.

αλλ' εχγι ζωήν αιώνιον; „Also hat Gott die Welt geliebet, daß er seinen eingebornen Sohn, gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben"; "God so loved the world that He gave His only-begotten Son, that whosoever believeth in Him should not perish, but have everlasting life"; „*Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis, qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam aeternam*" (Vulgata, *ed. van Ess*). Auf den Einwand, daß an so klaren Stellen wie Joh. 3,16 der Übersetzer freilich nicht irregehen können, antworten wir mit den größten Theologen aller Zeiten (Augustinus, Luther, Chemnitz, Gerhard u.a.), daß die ganze christliche Lehre in solchen Schriftstellen geoffenbart vorliegt, die keiner Auslegung bedürfen, zu denen vielmehr der Zugang Gelehrten und Ungelehrten gleicherweise offen steht und an denen daher auch der Übersetzer nicht irregehen kann, es sei denn, er habe sich eine Abweichung vom Original vorgenommen. Wir stehen vor der Tatsache, daß unter den allgemein bekannten Bibelübersetzungen keine einzige sich findet, in der nicht die christliche Lehre in allen Teilen zum Ausdruck käme und die ihr entgegenstehenden Irrrtümer verworfen wären. Das trifft auch zu in bezug auf die Vulgata der römischen Kirche. Das *ipsa conteret caput tuum* der Vulgata, 1 Mos. 3,15, wird abgewiesen durch die richtige Übersetzung der vielen Stellen, in denen Christus als der einzige Erretter von Sündenschuld und Tod gelehrt ist, 1 Tim. 2,5. 6: *Unus enim Deus, unus et Mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus, qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus*, und Gal. 3,16: *Abrahae dictae sunt promissiones et semini eius. Non dicit: „Et seminibus", quasi in multis, sed quasi in uno: „Et semini tuo", qui est Christus*. Auch die Rechtfertigung allein durch den Glauben, ohne des Gesetzes Werke bringt die Vulgata klar zum Ausdruck; Röm. 3,28: *Arbitramur enim iustificari hominem per fidem, sine operibus legis* und Gal. 2, 16: *Scientes autem, quod non iustificatur homo ex operibus legis, nisi per fidem Iesu Christi*. In ihrem offiziellen Bekenntnis, im Tridentinum, verflucht zwar die römische Kirche in mehreren Canones die Rechtfertigung durch den Glauben, ohne des Gesetzes Werke; aber sie verflucht die Lehre, die auch in ihrer offiziellen Bibelübersetzung, der Vulgata, klar gelehrt ist. Wer in einer Disputation mit Papisten *disputandi causa* sich auf den Vertrag einläßt, daß die Vulgata zugrunde gelegt werden soll, behält damit noch immer eine Waffe in der Hand, womit er den Gegner siegreich überwinden kann. Dasselbe gilt in

bezug auf einen Disput mit Reformierten bei Zugrundelegung der englischen Bibelübersetzung (Authorized Version) [i.e. KJV]. Wiewohl die reformierten Sekten, die in Zwinglis und Calvins Bahnen wandeln, eine unmittelbare Wirksamkeit des Heiligen Geistes, außer und neben den Gnadenmitteln, lehren, "efficacious grace acts immediately, so heißt es doch ganz richtig in der englischen Bibelübersetzung Röm. 10,17: "So, then, faith cometh by hearing and hearing by the Word of God", und 1 Petr. 1, 23: "Being born again, not of corruptible seed, but of incorruptible, by the Word of God, which liveth and abideth forever" und in bezug auf die Taufe Tit. 3, 5: "According to His mercy He saved us by the washing of regeneration." Auch die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi im heiligen Abendmahl kommt in der englischen Übersetzung klar zum Ausdruck, Matth. 26, 26—28: "Jesus took bread, and blessed it, and brake it, and gave it to the disciples, and said, Take, eat; this is My body. And He took the cup, and gave thanks, and gave it to them, saying, Drink ye all of it; for this is My blood of the new testament, which is shed for many for the remission of sins." Ebenso in den Parallelen bei Markus, Lukas und Paulus. Die reformierten Sekten haben sich von der lutherischen Kirche getrennt und halten sich noch jetzt von ihr getrennt durch die Verwerfung von Lehren, die in ihrer eigenen Bibelübersetzung unmißverständlich ausgedrückt vorliegen. So wehrt sich, möchten wir sagen, die Heilige Schrift durch ihre klare und einfache Ausdrucksweise gegen falsche Übersetzungen. Sie ist durch göttliche Einrichtung ein Licht, das sich auch durch Übersetzung nicht leicht auslöschen läßt. Wir finden bestätigt, was Luther von der Schrift sagt: „Es ist auf Erden kein klärer Buch geschrieben denn die Heilige Schrift." [1147] Wir sollten daher nicht sagen, daß auch die besten Übersetzungen nur eine menschliche Auffassung oder Ansicht von Gottes Wort seien. Nein, insofern die Übersetzungen wirklich Übersetzungen sind — und rechte Übersetzungen lassen sich sonderlich in den *sedes doctrinae* schwer vermeiden —, insofern sind sie ebenfalls Gottes Wort selbst. Walther sagt daher richtig:[1148] „Auch derjenige, welcher der Grundsprachen nicht kundig ist, kann doch göttlich gewiß sein, daß seine deutsche Bibel Gottes Wort sei, weil er das Zeugnis des Heiligen Geistes durch dieselbe empfängt." Wie die Schrift im

---

1147) St. L. V, 334.
1148) Synodalbericht des Nördlichen Distrikts 1867, S. 34.

Urtext sich selbst als Gottes Wort beweist, so geschieht dies auch durch eine Übersetzung, sofern sie eine richtige Übersetzung ist. Es fehlt auch nicht an einem Schriftbeweis für die Tatsache, daß die Heilige Schrift durch die Übersetzung den Charakter des unfehlbaren Wortes Gottes nicht verliert. Nach der Schrift ist ja das unfehlbare Wort der Apostel und Propheten bis an den Jüngsten Tag an allen Orten und unter allen Völkern und Sprachen und Zungen sowohl der Glaubensgrund für alle Christen als auch die Regel und Richtschnur, nach der alle Christen über rechte und falsche Lehre urteilen sollen. Da nun die große Majorität der Christen das geschriebene Wort der Apostel und Propheten nur in Übersetzungen hat, so ist damit außer Zweifel gestellt, daß die Heilige Schrift durch Übersetzungen nicht den Charakter des unfehlbaren Wortes Gottes zu verlieren braucht. Gottes bewahrende Hand ist nicht nur in bezug auf den Grundtext, sondern auch in bezug auf die Übersetzungen klar erkennbar. Wie wir ein feststehendes Wort Gottes im Grundtext haben trotz der *variae lectiones*, so haben wir auch in den allgemein bekannten Übersetzungen ein feststehendes Wort Gottes, trotzdem keine Bibelübersetzung existiert, in der nicht einzelne Übersetzungsfehler Vorkommen, und jede Bibelübersetzung sich gefallen lassen muß, immer wieder nach dem Grundtext geprüft zu werden.

Weil auch in jüngster Zeit wieder Rufe nach neuen Bibelübersetzungen laut geworden sind, so möge uns noch eine doppelte Bemerkung in bezug auf Bibelübersetzungen erlaubt sein: 1. Wie alle Theologen, welche die stellvertretende Genugtuung und die Inspiration der Schrift leugnen, nach göttlicher Ordnung vom Lehramt in der christlichen Kirche ausgeschlossen sind, so können solche „Theologen" auch überzeugt sein, daß sie keinen Beruf haben, die Heilige Schrift zu übersetzen. 2. Wir werden auch in Zukunft mit Bibelübersetzungen zufrieden sein müssen, die an schwer zu übersetzenden Stellen nicht eine falsche Lehre unterbringen, sondern eine Übersetzung darbieten, die „dem Glauben ähnlich" ist. Was unter der *analogia fidei* oder *regula fidei* zu verstehen sei, ist unter dem Abschnitt „Schrift und Exegese" näher darzulegen. In bezug auf solche Übersetzungen kann sich dann, wie Luther sich ausdrückt, allenfalls Herausstellen, daß der Übersetzer rechte Gedanken am Unrechten Ort gehabt hat. Solche Übersetzungen richten keinen Schaden an und werden auch in Zukunft nicht ausgeschlossen sein. Daß dies der Deutlichkeit der Schrift nicht den geringsten Eintrag tut, wurde unter dem Abschnitt von der Deutlichkeit der Schrift bereits dargelegt.

14. Der Gebrauch der Schrift zur Entscheidung von Lehrstreitigkeiten. ^

Bekanntlich behauptet die römische Kirche, daß die Heilige Schrift nicht fähig sei, Lehrstreitigkeiten zu entscheiden. Deshalb sei zur Herstellung und Erhaltung der Lehreinigkeit nötig, daß die Kirche ein sichtbares Oberhaupt (*caput visibile*) oder einen sichtbaren Stellvertreter Christi (*vicarium Christi*) habe, nämlich den Papst, der kraft seiner Persönlichen Autorität den Sinn der Schrift feststelle. Auch die moderne Theologie ist durch ihre Leugnung der unfehlbaren göttlichen Autorität der Schrift in die Lage geraten, den Standpunkt der christlichen Kirche, wonach die Schrift *iudex controversiarum* ist, prinzipiell aufzugeben. Vertreter der modernen Theologie erklären mit Zöckler: „Was die Handhabung der Bibel als normativer und richterlicher Autorität bei Lehrkontroversen betrifft", so müsse „die Möglichkeit einer nur teilweisen und unvollständigen Beilegung des betreffenden Streits durch die Schriftinstanz nicht selten zugestanden werden".[1149] Und von Volck-Dorpat hörten wir, „daß die Befragung der Schrift keine so leichte Sache ist".[1150]

Dagegen wissen wir aus der Schrift selbst, daß sowohl die Lehrer der Kirche als auch alle Christen insonderheit die Schrift als *iudex controversiarum* gebrauchen können und sollen. Wir haben hierfür Christi normatives Beispiel. Christus hat in der Versuchung, als der Teufel ihm falschen Glauben zumutete, durch das „Es steht geschrieben" und durch Anführung der zur streitigen Sache gehörenden Schriftstellen den Angriff des Teufels überwunden und das Feld behalten. Sehen wir zunächst auf die Lehrer der Kirche, so gehört zu ihrem Amt, daß sie den frechen und unnützen Schwätzern „das Maul stopfen", οϋς δει επιστομίζειν.[1151] Wie? Selbstverständlich nicht mit Faustschlägen oder mit Waffen, die auf dem gleichen fleischlichen Gebiet liegen,"[1152] sondern in der Weise, daß sie „halten ob dem Wort, das gewiß ist und lehren kann" (ἀντέχεοϑαι τον κατά την διδαχήν πιοτού λόγου),[1153] oder — was dasselbe ist — daß sie „halten an dem Vorbild der heilsamen Worte" (νποτύπωσιν εχειν ΰγιαινόντων λόγων), die sie von den Aposteln gehört und gelernt haben.[1154] So ist in der Hand aller Lehrer, die lehrtüchtig (διδακτικοί) sind, die Heilige Schrift eine infallible Schiedsrichterin

---

1149) Handbuch ^{2} III, 151. 1150) A. a. 0. I,746.
1151) Tit. 1,10.11. 1152) 2 Kor. 10, 3 ff.
1153) Tit. 1, 9. 1154) 2 Tim. 1,13.

zwischen Wahrheit und Irrtum. Weder weiß die Schrift etwas von der römischen Stellung, daß die Schrift als Richterin in der Lehre überhaupt nichts tauge, noch weiß sie etwas von der moderntheologischen Behauptung, daß die Schrift „nicht selten" als Norm der Lehre versage. Und was die Christen insgemein betrifft, so wird ihnen in der Schrift nicht nur die Fähigkeit des Urteilens in Sachen der christlichen Lehre zugeschrieben,sondern es wird ihnen ausdrücklich zur Pflicht gemacht, zwischen rechten und falschen Propheten zu unterscheiden [1156] und auch die Amtstätigkeit ihrer eigenen Lehrer zu überwachen.[1157] Nach welcher Norm? Selbstverständlich nicht nach ihren eigenen Gedanken. Denn wie alle Lehrer, so sind auch alle Christen an Joh. 8,31.32 gebunden: „So ihr bleiben werdet an meiner Rede, so seid ihr meine rechten Jünger und werdet die Wahrheit erkennen", und an 1 Petr. 4, 11: „So jemand redet, daß er's rede als Gottes Wort." So ist es eine aus der Schrift unerschütterlich feststehende Wahrheit, daß auch alle und die einzelnen Christen die Schrift als *norma doctrinae* und als *iudex controversiarum* gebrauchen können und sollen. Luther: [1158] „Über der Lehre zu erkennen und zu richten, gehört vor alle und jede Christen, und zwar so, daß der verflucht ist, der solches Recht um ein Härlein kränket."

Zur Entscheidung von Lehrstreitigkeiten ist freilich, wie auch unsere alten Theologen immerfort erinnern, ein Doppeltes nötig: 1. ist der Streitpunkt (*status controversiae*) genau festzustellen, 2. muß der genau festgestellte Streitpunkt in das Licht der Schriftstellen gerückt werden, die von dem streitigen Punkt handeln. Dann entscheidet die Schrift mit größter Klarheit und Sicherheit den Streit. Freilich nicht so, daß sie äußerlich zur Annahme ihrer Entscheidung zwingt und äußerlich dem Widersprecher den Mund verschließt, wohl aber so, daß sie innerlich überzeugt und Anerkennung findet, wie bei den Dienern des Hohen Rats geschah,[1159] oder so, daß sie den, der seinen Widerspruch festhält, in die Gefahr bringt, ein αντοκατάκραος zu werden.[1160] Baier beschreibt die Sachlage treffend so: [1161] *Quamvis Scriptura Sacra vi externa non cogat homines in sua decisione acquiescere quoad* λόγον τον εξω*, seu ne*

1155) Joh. 6, 45. 1156) Matth. 7,15; Röm. 16,17.
1157) Kol. 4,17. 1158) St. L. XIX, 341.
1159) Joh. 7, 46. 1160) Tit. 3,10.11.
1161) Baier-Walther 1,186.

quid actu externo obloquantur, tamen quando aperta est sententia Scripturae tamquam vocis divinae, certum est animos hominum quoad λόγον τον εσω *convinci, ut, nisi reclamante conscientia, nihil excipere possint*. Daher heißt es denn auch in der Schrift von der Schrift, daß sie rede, Zeugnis ablege, anklage, richte, unter die Sünde beschließe, den Mund verschließe usw.[1162] Auf den Einwand der Papisten, daß die Schrift ein „stummes Buch" sei, das nicht reden, richten und entscheiden könne. Pflegten die alten Theologen zu antworten: „Die Schrift ist nicht stumm außer im Papsttum, wo man ihr den Mund verbietet" (*Scriptura Sacra non muta nisi in. papatu, ubi prohibetur loqui*). Außerdem geben sie den römischen Theologen, die doch die Schrift als Gottes Wort festhalten wollten, zu bedenken, es sei wirklich nicht ersichtlich, warum nicht durch die Worte der Schrift ebensowohl eine Entscheidung abgegeben werden könne als durch die Worte oder Briefe des Papstes, es sei denn, man wolle im Ernst annehmen, daß die Schrift als „Gottes Brief" an die Menschheit weniger vermöge als die Briefe des Papstes. Mit besonderem Fleiß und Nachdruck wehrten die römischen Theologen sich gegen die Schriftlehre, daß auch die „Laien" auf Grund der Schrift in Sachen der Lehre urteilen könnten und sollten. Sie beriefen sich dabei auf solche Schriftstellen, in denen in bildlichem Ausdruck die Christen „Schafe" genannt werden, wie Joh. 10,16: „Ich habe noch andere Schafe, die sind nicht aus diesem Stalle." Besonders beweiskräftig aber schien ihnen Joh. 21,16.17 zu sein, wo Christus zu Petrus spricht: „Weide meine Schafe!" Darauf erwiderten unsere Theologen: Die Christen werden in der Schrift allerdings mit Schafen verglichen, aber nicht mit dummen Schafen, sondern mit klugen, die genau Christi Stimme von der Stimme des Fremden und des Pseudohirten zu unterscheiden wissen. Joh. 10,4.5: „Wenn er [der rechte Hirte] seine Schafe hat ausgelassen, so gehet er vor ihnen hin, und die Schafe folgen ihm nach, denn sie kennen seine Stimme (οἴ'όασιν την φωνήν αντον). Einem Fremden aber folgen sie nicht nach, sondern fliehen von ihm (φενξονται απ' αντον), denn sie kennen der Fremden Stimme nicht."

1162) Joh. 19, 24; Röm. 3, 21; Joh. 5, 45; 12, 48; Gal. 2, 22; Röm. 3, 19. Richtig bemerkt Holtzmann, Neutestamentl. Theologie II, 297, in bezug auf den Apostel Paulus, daß er die Schrift offenbar „personifiziere" und „direkt zur christlichen Gegenwart" reden lasse. Holtzmann schreibt dies freilich „der jüdischen Ansicht" des Apostels zu, „wonach die Theopneustie unmittelbar der Schrift selbst beigelegt wird".

V. 27: „Meine Schafe hören meine Stimme, und ich kenne sie, und sie folgen mir" (ἀκολονθοῦσίν μοί).[1163)]

1163) Gerhard, *Loci, L. De Ministerio Eccles., § 88: Ex ovibus non facimus pastores, sed iubemus, ut sint ac maneant oves; interim nolumus eas esse brutas oves, quae non possint nec debeant discernere inter pastores et lupos*. Gerhard widerlegt § 88 schlagend die Hauptargumente, mit denen Rom den „Laien" Fähigkeit und Recht, über die Lehre nach der Schrift zu urteilen, abspricht. Wir setzen die längere Stelle hierher, wie sie auch bei Baier-Walther I, 188 sq. mitgeteilt ist: *Regerit Bellarminus: „Populus, cum sit rudis, non potest aliter iudicare de doctrina pastoris quam ex collatione cum doctrina praedecessorum et ordinariorum pastorum." Resp,: Hoc falsum esse, ostendit exemplum Beroensium, qui quotidie scrutabantur Scripturas, sedulo inquirentes, an haec ita se haberent, quae a Paulo et Barnaba proferebantur, Act. 17, 11; regulam iudicii statuebant non doctrinam ordinariorum pastorum, sed Scripturas Sacras, quo nomine a Spiritu Sancto commendantur. Ruditas illa populi, de qua Bellarminus loquitur, in papatu originem ducit ex prohibitione legendi Scripturam Sacram, pro quo sacrilegio gravem olim reddent rationem illius auctores. Invertimus autem Bellarmini argumentum: Si ruditas populi non obstat, quominus possit doctrinam pastorum conferre cum doctrina praedecessorum vel ordinariorum pastorum, utique etiam non obstabit, quominus doctrinam pastorum conferre possit cum doctrina Christi, prophetarum et apostolorum, in Scripturis proposita, et iuxta hanc normam verum prophetam a falso discernere. Sed verum prius; ergo et posterius. Connexio maioris probatur, quia Christus, prophetae et apostoli tam perspicue docere possunt et vere etiam tam perspicue docuerunt, quam ordinarii pastores. Cum Christus, prophetae et apostoli docendi ministerio in his terris fungerentur, non eruditis solum, sed etiam rudi populo praedicarunt, atque eo quidem modo, ut doctrinam ipsorum intelligere possent; quomodo igitur scripta prophetarum et apostolorum adeo essent'obscura et perplexa, ut ex illis de doctrina rudis populus iudicare omnino nequeat? Certe non alia, sed eadem scripserunt prophetae et apostoli, quae viva voce praedicarunt. — „At", inquit Bellarminus, „si populus per se posset iudicare de doctrina pastoris, non egeret praedicatoribus." Resp.: Quae vero in hac illatione* συνάφεια*? Utrumque a Deo mandatum: ut scilicet populus iudicet de doctrina pastoris, quod ipse Bellarminus antea disertis verbis illi concessit, et ut nihilominus sint certi et ordinarii in ecclesia ministri, „non enim omnes doctores", 1 Cor. 12, 29; Eph. 4, 11. Aliud est, inquirere in veritatem doctrinae et haereses ab orthodoxia, pseudoprophetas a veris doctoribus discernere, quae vocatio generalis est, ad omnes Christianos pertinens; aliud, publice in ecclesia docere, quae est vocatio specialis. Ex ovibus non facimus pastores, sed iubemus, ut sint ac maneant oves; interim nolumus eas esse brutas oves, quae non possint nec debeant discernere inter pastores et lupos. Pontificii ex auditoribus suis faciunt brutas oves, quae sine ulla discretione sequantur pastorem, si vel maxime ad noxia deducat pascua vel etiam in lupum vertatur; faciunt ex auditoribus psittacos a nutu praelatorum pendentes, ex praelatis ange-*

Steht aus der Schrift fest, daß alle Streitigkeiten in Sachen der christlichen Lehre durch die Schrift entschieden werden können und sollen, so taucht die Frage auf, weshalb Disputationen und Kolloquien in den meisten Fällen resultatlos verlaufen sind. Die Antwort wurde schon zu Anfang dieses Abschnitts in einigen Worten angedeutet. Wird der *status controversiae* entweder gar nicht festgestellt oder — was noch öfter geschieht —, nachdem er festgestellt war, wieder verlassen, so reden die Beteiligten immer wieder von verschiedenen Dingen, und eine Einigung ist ausgeschlossen. Ebenso liegt eine vergebliche Bemühung um Einigung vor, wenn der umstrittene Punkt überhaupt nicht in das Licht der Heiligen Schrift gerückt wird. Dies geschieht dann, wenn an die Stelle der Schriftworte selbst die „Auslegung" tritt, oder wenn Schrifttexte zwar an-

---

los, qui plane sint infallibiles et ἀνυπεύθυνοι. *... Ratio, quam Bellarminus addit, est plane antichristiana: „Cum pastor ordinarius (inquit) et aliquis alius, qui praedicat, non vocatus, contraria docent, debet omnino populus pastorem suum potius sequi quam illum alterum, qui non est pastor, etiamsi forte contingeret, ut pastor erraret." At falsum est, quod pastorem ordinarium etiam errantem populus sequi debeat; hoc enim nihil aliud est, quam iubere, ut oves etiam ad noxia pascua suum sequantur pastorem, ut tenebras Christiani praeferant luci, errores veritati, humanas constitutiones divinae auctoritati. Subiicit quidem Bellarminus, „non esse credibile, Deum esse permissurum, ut ordinarius pastor ita erret, ut decipiat simplicem populum"; sed frustra disputatur, an fieri possit, de quo manifeste constat, quod factum sit; ordinarios pastores saepius errasse et simplicem populum decepisse, absque insigni impudentia negari nequit. Hic ergo urgemus Bellarminum et quaerimus, an ordinarios pastores etiam errantes populus sequi debeat. Si affirmate responderet, manifestum faciet, se operam venalem locasse ei, qui in „Si papa" dist. 40., sic rugit: „Si papa, suae et fraternae salutis immemor, negligens deprehenditur, inutilis et remissus in operibus suis et insuper a bono taciturnus, quod magis officit sibi, et nihilominus omnibus, innumerabiles populos catervatim secum ducat, primo mancipio gehennae, cum ipso plagis multis in aeternum vapulaturos: huius culpas istic redarguere praesumat mortalium nullus; quia cunctos ipse iudicaturus, a nemine est iudicandus*." Hierher gehören auch die bekannten Worte Luthers (St. L. X, 1542 f.): „Alle Warnung, die St. Paulus tut Röm. 16, 17. 18; 1 Kor. 10,15; Gal. 3, 4. 5; Kol. 2, 8 und allenthalben, item aller Propheten Sprüche, da sie lehren, Menschenlehre zu meiden, die tun nichts anderes, denn daß sie das Recht und Macht, alle Lehre zu urteilen, von den Lehrern nehmen und mit ernstlichem Gebot bei der Seelen Verlust den Zuhörern auflegen, also daß sie nicht allein Recht und Macht haben, alles, was gepredigt wird, zu urteilen, sondern sind schuldig zu urteilen bei göttlicher Majestät Ungnaden. Daß wir daran sehen, wie die Tyrannen so unchristlich mit uns gefahren haben, da sie uns solch Recht und Gebot genommen haben und ihnen selbst zugeeignet."

geführt werden, aber solche, die von einer andern Lehre handeln. Letzteres geschah und geschieht besonders häufig. So wurde und wird gefordert, daß die Lehre vom Abendmahl nicht aus den Abendmahlsworten, sondern aus Joh. 6 genommen werde, über die Lehre von der Erwählung zur Seligkeit nicht aus den Schriftworten, die von der Erwählung handeln, sondern aus Joh. 3,16 zu entscheiden sei usw. Die moderne Theologie stellt sogar die Forderung, daß die einzelnen Lehren aus dem „Ganzen der Schrift" zu schöpfen seien. Diese unsinnige und unmögliche, vom „Reformator des 19. Jahrhunderts" (Schleiermacher) empfohlene und adoptierte Methode wird als „tiefere Schriftauffassung" bezeichnet, indem zugleich den alten Theologen nachgesagt wird, sie hätten mit ihrer Forderung, jede Lehre sei den Schriftstellen zu entnehmen, in welchen sie geoffenbart vorliege, die Schrift in Stücke zerschnitten. Es liegt klar auf der Hand, daß in diesen genannten Fällen die Schrift überhaupt nicht zu Worte kommt, sondern ihr durch ein außerhalb der Schrift gelegenes Prinzip, gerade wie im Papsttum, der Mund verbunden wird. Jede Einigung in diesen und allen ähnlichen Fällen ist natürlich ausgeschlossen. Dieser Gegenstand ist unter dem Abschnitt „Schrift und Exegese" wieder aufzunehmen.

15. Die Autorität der Schrift und die Symbole. ^

Zu ihren Symbolen bekennt sich die lutherische Kirche nicht zu Lehren, außer und neben der Schrift, sondern gerade zu den fn der Schrift.geoffenbart vorliegenden Lehren. Weil im Laufe der Zeit Versuche gemacht wurden, schriftwidrige Lehren unter Berufung auf die Schrift in der Kirche auszubreiten, so war die Kirche genötigt darzulegen und zu bekennen, was dem Irrtum gegenüber Schriftlehre sei. Das sind die Bekenntnisschriften oder Symbole der Kirche. Die Symbole der rechtgläubigen Kirche können passend das Jawort der Kirche zur Schriftlehre im Gegensatz zum Neinwort der Irrrlehrer genannt werden. Daß die rechtgläubige Kirche in ihren Symbolen nicht eine zweite Norm neben die Schrift stellt, beweist sie auch klar damit, daß sie mit „*quia*" auf ihre Symbole verpflichtet, das heißt, sie verpflichtet ihre Lehrer auf die in den Symbolen enthaltenen Lehren, nicht weil sie in den Symbolen, sondern weil sie in der Schrift stehen. Was die Verpflichtung mit „*quatenus*" betrifft, so muß man sich wundern, daß jemand im Ernst für diese Verpflichtungsform eintreten konnte. Sehr richtig bemerkt Johann Georg Walch

in seiner Einleitung zu den symbolischen Büchern, daß man mit der Restriktion „*quatenus*" sich auch auf den Koran oder den Rakauer Katechismus verpflichten lassen könne.[1164] , Wollte jemand das *quatenus* damit rechtfertigen, er wisse noch nicht genau, was nach der Schrift Wahrheit sei und wie weit die symbolischen Bücher diese Wahrheit zum Ausdruck bringen, so ist daran zu erinnern, daß ein solcher in der Kirche noch nicht als Lehrer auftreten, sondern noch lernen soll. Von Gewissenszwang zu reden, der in der Verpflichtung auf die Symbole liegen soll, hat schon deshalb keinen Sinn, weil niemand in das Predigt- oder Lehreramt gezwungen wird. Von Gewissenszwang reden in der Regel nur solche Leute, die von Gottes Wort losgekommen, aber nicht abgeneigt sind, auf Kosten einer christlichen Gemeinde ihre eigenen Gedanken an den Mann zu bringen. Walther sagt:[1165] „Daß der Vozierte sich von der Gemeinde auf Gottes Wort und das kirchliche Bekenntnis verpflichten lasse, ist er derselben als eine Gewähr schuldig, daß er nicht seine Weisheit, sondern die reine christliche Lehre öffentlich und sonderlich predigen und nicht über ihren Glauben herrschen wolle." Auf der Hand liegt auch, daß die Kirche mit einer *Quatenus*-Verpflichtung ihr eigenes Bekenntnis für möglicherweise irrig erklärt und somit ihr Bekenntnis als Bekenntnis aufhebt.

Die *Quatenus*-Verpflichtung ist in mehreren Formen aufgetreten.

1. In der Form, daß die Symbole eine „wesentlich richtige" Darstellung der „Hauptlehren darbieten". Hierbei bleibt der Willkür des einzelnen überlassen, was er unter „Hauptlehren", und weiterhin, was er unter „wesentlich richtigen" Grundlehren versteht.[1166]

2. In der Form, daß die Symbole „historisch" aufzufassen seien. Der Sinn dieser Form geht dahin, daß das Bekenntnis zu den Symbolen nicht auf alle in den Symbolen vorliegenden Lehren gehe, sondern auf solche Lehren zu beschränken sei, über die sich auszusprechen, die Kirche durch einen in ihrer Mitte entstandenen Lehrkampf genötigt war. Solche im Bekenntnis vorliegende Lehren und nähere Erklärungen, die über die „historische Veranlassung" hinausliegen, seien nicht als zur Substanz des Bekenntnisses gehörend anzusehen. Es liegt auf der Hand, daß bei dieser „historischen Auffassung" der Symbole es dem subjektiven Ermessen des einzelnen

---

1164) *Introductio in Libros Symb*. II, 2, § 11. 1165) Pastorale, S. 52.

1166) Vgl. F. Bente, *American Lutheranism* II, 39 sq., über die "doctrinal basis of the General Synod prior to 1864”.

anheimgestellt ist, was er für „historisch veranlaßt" ansieht oder nicht ansieht. Wollten wir die Verbindlichkeit einer Bekenntnislehre davon abhängig machen, daß sie das Resultat eines innerhalb der Kirche geführten Kampfes sein müsse, so kämen wir vielleicht in die Lage, den elften Artikel der Konkordienformel als verbindlich streichen zu müssen. Bekanntlich bemerkt die Konkordienformel zu diesem Artikel, daß „unter den Theologen Augsburgischer Konfession noch gänzlich keine öffentliche, ärgerliche und weitläuftige Zwiespaltung von der ewigen Wahl der Kinder Gottes vorgefallen ist". Nur weil an andern Orten darüber gestritten und auch unter den Unfern „etwas davon" erregt worden sei, so sei eine Darlegung auch dieses Artikels angezeigt, um „künftiglich bei unsern Nachkommen" einer Uneinigkeit und Trennung in diesem Artikel vorzubeugen."[1167] Ferner möchte bei der „historischen" Auffassung der Symbole sich jemand für berechtigt halten, sogar die Lehre von der Inspiration der Schrift auf die Freiliste zu setzen, weil diese Lehre nicht durch einen Kampf gegangen ist, auch kein besonderer Artikel darüber im Bekenntnis sich findet, sondern nur so nebenbei Schrift und Gottes Wort „identifiziert" werden und nur so nebenbei alles im Bekenntnis auf die Schrift als Gottes Wort gegründet wird. Daß neuere Theologen bei ihrer Leugnung der Inspiration der Schrift sich mit diesen Tatsachen trösten, wurde schon früher erwähnt.

3. In der Form, daß die Symbole anzunehmen seien, sofern sie „nach der Schrift" oder „recht" ausgelegt und verstanden würden. Mit dieser Beschränkung haben reformierte Theologen, Calvin eingeschlossen, die unveränderte Augsburgische Konfession unterschrieben.[1168] Auch eine lutherische Pastoralkonferenz in Deutschland machte den Vätern der Missourisynode den Vorschlag, sie möchten das lutherische Bekenntnis „nach Anleitung der Schrift und dem jedesmal bekämpften Gegensatz gegenüber verstehen".[1169] Das klingt fromm und schriftgemäß, ist aber tatsächlich eine entschiedene Ablehnung des Zweckes unserer Symbole. Durch die Verpflichtung auf die Symbole soll ja nicht festgestellt werden, ob jemand den Versuch machen will, unsere Symbole „nach der Schrift" zu verstehen, sondern die lutherischen Gemeinden wollen feststellen, ob der betreffende Pastor oder Kan-

---

1167) M. 704. *Trigl*. 1062.

1168) Die Belege bei Walther: „Warum sind die symbolischen Bücher unserer Kirche von denen, welche Diener derselben werden wollen, nicht bedingt, sondern unbedingt zu unterschreiben?" St. Louis, Mo., 1858, S. 6 ff. [1858 Fourth Western District Convention, English translated into "Why Should Our Pastors, Teachers and Professors Subscribe Unconditionally to the Symbolical Writings of Our Church", *CTM* 18-4 (1947) pp. 241-253; see **here** for other publications; see also Walther's *Pastoraltheologie* p. 53]

1169) "Lutheraner" 10, S. 90.

didat bereits erkannt habe, was Schriftlehre ist, und deshalb im lutherischen Bekenntnis auch den Ausdruck seines eigenen Glaubens und Bekenntnisses findet.

4. In der Form, daß die Symbole nicht nach dem „Buchstaben", sondern nach dem „Geist" zu verstehen seien. Unter dieser selbstgesetzten Bedingung ließen sich die Rationalisten mit Freuden auf sämtliche Symbole der lutherischen Kirche verpflichten. Unter „Geist" verstanden sie dabei ihren eigenen Geist, der das Wesen des Christentums in eine heidnische Morallehre umsetzte.

All die genannten und andere Huatenus-Formeln vereiteln, wie gesagt, den Zweck der Symbole, weil sie im Zweifel lassen, was und wieviel die, welche sich auf das Bekenntnis der Gemeinden verpflichten lassen, von diesem Bekenntnis annehmen oder nicht annehmen. Die *Quatenis*-Verpflichtungen treten schon, wenn wir es recht bedenken, in Gegensatz zur natürlichen Ehrbarkeit und Aufrichtigkeit. übrigens beweist die Erfahrung, daß der Forderung der bedingten Verpflichtung auf die Symbole in den allermeisten Fällen eine ablehnende Stellung gegen gewisse Bekenntnislehren zugrunde liegt. Dies trifft auch zu in bezug auf solche Lutheraner unserer Zeit, die für eine bedingte Verpflichtung auf das Bekenntnis eintreten, weil sie eine vom Bekenntnis abweichende Lehrstellung einnehmen, z. B. in der Lehre von der Kirche, vom Predigtamt, vom Chiliasmus, auch in der Lehre vom Antichrist.

Gegen die unbedingte Verpflichtung auf die Bekenntnisse ist eingewendet worden, daß diese Verpflichtung sich doch unmöglich auf die geschichtlichen, naturgeschichtlichen und andere rein äußerliche Dinge betreffende Bemerkungen beziehen könne, die sich im Bekenntnis zerstreut finden. Machen wir uns doch eine klare Sache nicht dunkel! Die Verpflichtung bezieht sich, wie es die Natur eines kirchlichen Bekenntnisses mit sich bringt, auf die im Bekenntnis vorliegende Lehre. In der christlichen Kirche kommt alles auf die Lehre an. — Sonderlich aber ist gegen die unbedingte Verpflichtung eingewendet worden, daß diese sich auch nicht auf „alle exegetischen Beweisführungen" beziehen könne. Auch dies wird von denen, die für eine unbedingte Verpflichtung entschieden eintreten, zugestanden. Wir geben zu, daß neben den Schriftstellen, die eine Lehre als Schriftlehre beweisen, hie und da auch solche Stellen angeführt werden, die nicht an diesen, sondern an einen andern Ort gehören. Was wir aber behaupten, ist dies, daß sich im Bekenntnis keine Lehre findet, für die nicht ein genügender Schriftbeweis vorhanden

wäre. Wir fügen noch hinzu, daß gerade der Schriftbeweis des Bekenntnisses insofern als ein Muster der Beweisführung aus der Schrift gelten kann, als das Bekenntnis sich wenig mit „Exegese" abgibt — wie heutzutage Exegese meistens gefaßt wird —, sondern, mit Luther zu reden, die *nuda Scriptura*, ohne viel Auslegung, auf den Plan treten läßt. Hierüber mehr unter dem folgenden Abschnitt, „Schrift und Exegese".[1170)]

1170) Über den Punkt, was eine unbedingte Verpflichtung auf das Bekenntnis in sich schließe und nicht in sich schließe, finden wir in D. Walthers Referat [1858 Western District]: “Warum sind die symbolischen Bücher unserer Kirche ... nicht bedingt, sondern unbedingt zu unterschreiben?” die folgende Darlegung: „Da die Symbole Bekenntnisse des Glaubens oder der Lehre der Kirche sind und nichts anderes sein sollen und wollen, so kann unter einem unbedingten Unterschreiben nichts anderes verstanden werden als die feierliche der Kirche an Eides Statt gegebene Erklärung eines in den Kirchendienst Tretenden, daß er eben den Lehrgehalt der symbolischen Bücher unserer Kirche, diesen aber ohne alle Ausnahme als mit der Heiligen Schrift in keinem Punkte (weder in einem Haupt- noch in einem Nebenpunkte) streitend, sondern als mit derselben durchaus übereinstimmend erkannt habe; daß er daher daran als an göttliche Wahrheit selbst von Herzen glaube und somit diese Lehre unverfälscht predigen wolle. Welche Stellung daher irgendeine Lehre in dem Lehrsystem der Symbole immerhin einnehmen und in welcher Form sie darin immerhin Vorkommen mag, sei es als ein *ex expresso* behandelter Gegenstand oder als eine beiläufige Bemerkung: auf eine jede derselben bezieht sich die geleistete unbedingte Unterschrift; keine derselben wird dabei von dem Unterschreiber ausbedungen. Weit entfernt darum, daß hier z. B. diejenigen Lehren 'ausgenommen werden könnten, welche in den Symbolen nur zu den darin enthaltenen Beweisführungen gebraucht werden, so sind gerade diese für Lehren anzusehen, die von unserer Kirche für durchaus unumstößliche Lehrfundamente geachtet und von ihr als solche festgehalten werden, deren freudige Anerkenntnis daher bei denen, die die Symbole unterschreiben, vor allen andern vorausgesetzt wird. Festhaltend jedoch, daß die Symbole eben Glaubensoder Lehrbekenntnisse sind, muß die Kirche im Gegenteil auch notwendig alles das, was nicht Lehre betrifft, aus dem Kreise dessen, worauf sich die Unterschreibung der Symbole bezieht, ausschließen. Sowenig z. B. derjenige, welcher die Symbole der Kirche als seine Symbole ohne alle Bedingung unterschreibt, dieselben damit für eine Regel und Richtschnur der deutschen oder lateinischen Rechtschreibung oder eines vollkommenen Stils erklärt, ebensowenig bezieht sich seine Unterschrift auf irgend andere Dinge, welche in das Gebiet der menschlichen Wissenschaften gehören. Wird z. B. im sechsten Artikel der Augsburgischen Konfession eine Stelle aus einer alten Auslegung des ersten Briefes an die Korinther, ferner im zwanzigsten Artikel (des lateinischen Textes) eine Stelle aus der Schrift ‚Von der Berufung der Heiden' als Ausspruch des Ambrosius, ferner im achtzehnten Artikel derselben Konfession eine Stelle aus der alten Schrift ‚Hypognostikon' als Ausspruch des Augustinus angeführt: so verpflichtet sich selbstverständlich auch derjenige, welcher die Augsburgische Konfession unbedingt unterschreibt, damit keineswegs dazu, Ambrosius und Augustinus

Zur Bezeichnung des Verhältnisses zwischen der Heiligen Schrift und den Symbolen der rechtgläubigen Kirche sind vornehmlich die folgenden Ausdrücke gebraucht worden: *norma* und *norma normata, norma primaria* und *norma secundaria*. Beide *termini* bringen zum Ausdruck, daß die Symbole eine Norm sind, nicht an sich (*absolute*), sondern nur in gewisser Hinsicht (*secundum quid*), nämlich abgeleiteterweise, weil die Lehren, welche die Symbole bekennen, aus der Schrift genommen sind."[1171] Auf die praktische

---

auch wirklich für die Verfasser jener Schriften zu halten, weil sie in genannter Konfession unter dem Namen derselben zitiert werden, wenn es auch nicht bekannt wäre, daß selbst der Konzipient dieses unsers Grundbekenntnisses recht wohl wußte daß die angeführten Schriftwerke nur unter jenem Namen zitiert werden, ohne daß ihnen damit die Verfasserschaft entschieden zugesprochen werden solle. Wie aber das den Diener der Kirche nicht verbindet, was in das Bereich der Kritik fällt, so auch überhaupt alles das nicht, was vom Inhalt des Symbols in das Bereich des Geschichtlichen gehört. — Und noch mehr. In einem ähnlichen Verhältnis steht auch die Auslegung, welche im Symbol von einzelnen Schriftstellen gegeben wird. Der heilige Apostel Paulus selbst stellt als das einzige unbedingt notwendige Erfordernis einer unverwerflichen -Weissagung' oder Auslegung der Schrift auf: ‚Hat jemand Weissagung, so sei sie dem Glaubenähnlich', Röm. 12, 7. Hieraus zieht Johann Gerhard den Auslegungskanon: ‘Mögen wir auch immerhin den eigentlichen und besonderen Sinn aller Stellen nicht erreichen, so genügt es doch, in der Auslegung derselben nichts wider die Ähnlichkeit des Glaubens vorzubringen.' Gesetzt also, daß ein Ausleger den besonderen Sinn irgendeiner Bibelstelle nicht träfe, legte er dieselbe aber so aus, daß seine Auslegung ihren Grund in andern klaren Schriftstellen hatte, so irrte er sich wohl in der Meinung, daß eine gewisse Lehre in einer bestimmten Stelle enthalten sei, er irrte aber nicht in der Lehre. Auch wer die symbolischen Bücher unbedingt unterschreibt, erklärt daher damit nur, daß alle m denselben enthaltenen Auslegungen ‘dem Glauben ähnlich' seien. — Da ferner der Beweis für eine Lehre unvollkommen sein kann, obgleich nicht nur die zu bewejsende Lehre oder der Schlußsatz selbst auf unumstößlichem, göttlichem Grunde ruht, sondern auch die zur Beweisführung zu Hilfe genommenen Lehren oder der Ober- und Untersatz ihre Richtigkeit haben, so faßt auch eine unbedingte Unterschreibung keineswegs die Anerkennung mit in sich, daß keine in den symbolischen Büchern für die reine Lehre gegebene Beweisführung einer Vervollkommnung fähig, oder mit andern Worten, daß auch die Form, die Methode und der Prozeß der Beweisführung vollkommen und daher jeder treue Kirchendiener verbunden sei, der in den Symbolen befolgten und keiner andern Methode sich zu bedienen. Nicht anders urteilen unsere Väter von einer unbedingten Unterschreibung der Symbole."

1171) Chemnitz, *Loci*. Wittenb. 1623, III, 235:*Symbola non sunt aliquid extra aut contra Scripturam, sed sunt ipsa medulla Scripturae. Atque ita nos etiam dicimus, nos accipere Sacram Scripturam in eo sensu, qui traditus est in veris et probatis veteris ecclesiae symbolis.*.

Verwendung oder den Zweck der Symbole sieht der Ausdruck norma äeeisionis und *norma discretionis* (entscheidende Norm — unterscheidende Norm), das heißt, allein die Schrift entscheidet, ob eine Lehre recht oder falsch sei; aber aus der Stellung, die jemand zu den Symbolen der lutherischen Kirche einnimmt, erkennen wir, ob derselbe die Schriftlehre erkannt hat und annimmt oder nicht (*norma discretionis discernit orthodoxos ab heterodoxis*).[1172)]

Wenn Mylius († 1.607) und Hutter († 1616) und einige spätere lutherische Theologen von einer Inspiration der lutherischen Symbole geredet haben, so wollten sie damit keineswegs die Symbole der Schrift gleichgestellt wissen, sondern nur zum Ausdruck bringen, daß ein besonderer Beistand des Heiligen Geistes bei der Verabfassung der Symbole wahrzunehmen sei. Daß Mylius und Hutter nur in diesem Sinne (*sensu latiori*) von einer Inspiration der Symbole geredet haben, weist Hollaz aus deren eigenen Worten nach.[1173)] Eine andere Frage ist, ob Mylius' und Hutters Redeweise, selbst mit den angehängten Kautelen, zur Nachahmung zu empfehlen sei. Es ist sicherlich besser, den Terminus θεόπνευστος für die Schriften der Apostel und Propheten zu reservieren. Walther fügt zu dem Zitat aus Hollaz hinzu:[1174)] *Schelvigius et I. G. Neumannus itidem libros symbolicos θεόπνευστους vocari posse contendunt, iure dissentientibus Loeschero (vid. Unschuldige Nachrr. 1707, p. 117; 1710, p. 414. 735), Carpzovio (Isag., p. 3), aliis.*[1175)]

1172) Vgl. die Zusammenstellungen über die Terminologie bei Walch, *Introd. in Libr. Symb*., Jena 1732, P. 932 sqq. Baier-Walther I, 139 sqq.

1173) *Examen, Proleg*. II. qu. 27. 1174) Baier-Walther I, 140 sq.

1175) Vgl. über die Stellung zu den Symbolen die schon zitierte Schrift von Walther: „Antwort auf die Frage: Warum sind die symbolischen Bücher unserer Kirche von denen, welche Diener derselben werden wollen, nicht bedingt, sondern unbedingt zu unterschreiben? Ein von der Deutschen Ev.-Lüth. Synode von Missouri, Ohio u. a. St. Westlichen Distrikts angenommenes Referat." St. Louis, Mo., 1858. Unter allen uns bekannten Schriften wird in dieser nur zwanzig Seiten umfassenden Schrift die in Rede stehende Frage am gründlichsten behandelt. Auf denselben Gegenstand bezieht sich: „Gutachten der Dorpater theologischen Fakultät über die von der Deutschen Ev.-Luth. Synode von Iowa in Nordamerika ihr vorgelegten Fragen den kirchlichen Lehrkonsensus betreffend" vom Jahre 1866, unterzeichnet von den Professoren T. Harnack, Kurtz, von Öttingen, M. von Engelhardt, W. Volck. Vgl. ferner: „Öffentliches Kolloquium, abgehalten vom 13. bis 19. November 1867 zwischen den Vertretern der Synode von Missouri, Ohio u. a. St. und der Synode von Iowa." Milwaukee, Wis., 1868. [WorldCat; partial text **here**; See also this publication of same meeting by Pastor Beyer (Chicago)] Eine Beurteilung

16. Schrift und Exegese. ^

Die Grundlage aller exegetischen Tätigkeit, ob wir darunter im allgemeinen die Entfaltung des Schriftinhalts [1176] oder im besondern die Erklärung oder den Versuch der Erklärung schwieriger Stellen verstehen,[1177] ist die Tatsache, daß die ganze christliche Lehre in solchen Schriftstellen geoffenbart vorliegt, zu welchen Gelehrten und Ungelehrten der Zugang gleicherweise offen steht, die also keiner Exegese im Sinne der Erklärung von Dunkelheiten bedürfen. Ohne diese Beschaffenheit wäre die Schrift nicht für alle Christen ihres

---

des Dorpater Gutachtens in L. u. W. 1867, S. 257 ff. — Vom modern-theologischen Standpunkt wird das Wesen und die Geltung der Symbole behandelt z. B. bei Nitzsch-Stephan unter dem Abschnitt „Das Verhältnis des Protestantismus zur Tradition", S. 282 ff. Für die moderne Theologie hat die oben besprochene Terminologie: *norma*, von der Schrift ausgesagt, und *norma normata*, von den Symbolen der Kirche ausgesagt, gar keinen Sinn. Weil die moderne Theologie die Schrift als Gottes unfehlbares Wort aufgegeben hat, so hat sie damit den Unterschied zwischen der Heiligen Schrift und den Symbolen und andern religiösen Schriften prinzipiell aufgegeben. Die Schrift ist ihr zur *norma normata* herabgesunken. *Norma normans* ist für sie das „christliche Erlebnis", das fromme Selbstbewußtsein des theologisierenden Subjekts. Wenn moderne Theologen bei ihrer Leugnung der Inspiration der Schrift und der *satisfactio vicaria* sich auf die Symbole der lutherischen Kirche verpflichten lassen wollten, so müßte dies geradezu als ein Spott aufgefaßt werden, weil der ganze Lehrinhalt der Symbole sich auf die genannten Fundamentallehren gründet. Ein sehr verständiger Artikel über die Verpflichtung auf die Symbole findet sich in RE.2 XV, S. 86 f. Der Artikel, unterzeichnet von D. von Burger †, stimmt größtenteils mit D. Walthers Referat überein. Namentlich wendet sich Burger gegen die theologischen Professoren, die „Lehrfreiheit" fordern, um von hier aus das Bekenntnis der Kirche zu bekämpfen. Burger widerlegt auch die sinnlose Behauptung, daß die Verpflichtung auf die Symbole einen Gewissenszwang einschließe.

1176) Die sogenannte *enarratio*, wie Luthers *Enarrationes in Genesin*. So heißt es in alten Ordnungen für die Prüfung von Predigtamtskandidaten, es sei zu erforschen, ob der Kandidat neben einer sicheren Kenntnis aller Artikel der christlichen Lehre auch die Gnade habe, „die Schrift auszulegen", die das ist, „die Gabe und Tüchtigkeit, auch andere zu lehren", also die Tüchtigkeit, im öffentlichen Predigtamt die Schriftlehre vorzutragen. Dieser Sprachgebrauch hat sich auch bei unserm deutsch-amerikanischen Christenvolk erhalten, wenn sie in bezug auf die Predigt ihres Pastors sagen: „Unser Pastor hat eine gute Schriftauslegung." Vgl. Walther, Pastorale, S. 63.

1177) In diesem engeren Sinne faßt Quenstedt 1,199 die „Schriftauslegung", wenn er sagt: *Scripturae est, qua genuinus illius sensus, menti ac intentioni Spiritus Sancti conveniens in locis difficilioribus, dextre adhibitis mediis et regulis hermeneuticis, inquiritur et ostenditur.*.

Fußes Leuchte und ein Licht auf ihrem Wege und wären nicht alle Christen imstande, auch aus der Schrift ihren Glauben als richtig zu erkennen und im Lichte der Schrift falsche Lehrer von den rechten zu unterscheiden und zu meiden. Daher haben denn die großen Lehrer der Kirche, wie Augustin, Luther, Chemnitz usw., an der von Gott geordneten Beschaffenheit der Schrift festgehalten, wonach die Schrift die ganze christliche Lehre in allen ihren Teilen in solchen Stellen vorlegt, aus denen nicht erst mit Hilfe der Exegese Dunkelheiten zu entfernen sind. Die Belege aus Augustin usw. wurden bereits bei der Beschreibung der Deutlichkeit der Schrift beigebracht (S. 391). Auf diese Beschaffenheit der Schrift gründet sich auch Luthers Mahnung: „Wer das Dunkle nicht verstehen kann, der bleibe bei dem Lichten." [1178] Es braucht niemand zu befürchten, daß er dabei um irgendeine Lehre des Glaubens oder Lebens zu kurz komme.

Hiergegen wurde und wird von guten Papisten und schlechten Protestanten eingewendet, daß dann die besondere Gabe der Schriftauslegung, die Gott einigen Christen vor andern gibt, nicht zur Verwendung komme. Der Einwand ist nicht stichhaltig. Die besondere Gabe der Schriftauslegung findet ein großes Betätigungsgebiet trotz der völligen Klarheit der Schrift in dem eben beschriebenen Sinn. Erstlich steht es so, wie Harleß es in seiner Vorrede zu Luthers Auslegung des 17. Kapitels des Evangeliums St. Johannis ausdrückt: [1179] „Wenn auch das Wort Gottes an sich des Dolmetschens [der Auslegung] nicht bedarf, so bedürfen doch unsere harten Herzen und tauben Ohren der Stimme der Herolde und Prediger in der Wüste. Und dies wiederum nicht, als wären Christi Worte für menschliche Sinne zu hoch und zu tief, zu dunkel und zu geheimnisvoll, sondern weil, wie Luther es richtig erkannt hat, wir Menschen in unserm verschrobenen Trachten nach falscher Höhe über die göttliche Einfalt der Worte Christi wie Blinde oder Stumpfsinnige hinweggleiten." Daher besteht die eigentliche Aufgabe des Exegeten darin, den fahrigen Menschengeist beim einfältigen Schriftwort festzuhalten und, wo er bereits davon abgewichen ist, zu dem einfältigen Schriftwort zurückzuführen. Wie Luther von allen seinen Schriften und insonderheit auch von seinen exegetischen Schriften sagt, daß sie lediglich den Zweck haben, in die Schrift zurückzuführen, und zwar so in die Schrift zurückzuführen, daß jeder Christ und

---

1178) St. L. V, 338. 1179) Leipzig 1857, S. V.

jeder Lehrer mit seinem Glauben auf dem bloßen Schriftwort, auf der *nuda Scriptura, minus* „Glosse" steht. Unter „Glosse" aber versteht Luther nicht bloß die falsche Exegese, wie man gemeint hat, sondern jede Auslegung, auch die richtige. Deshalb spricht Luther bekanntlich immer wieder den Wunsch aus, es möchten auch alle seine Bücher untergehen, damit die Christen ihren Glauben auf die *nuda Scriptura,* ohne Auslegung, gründen möchten, weil alle Auslegung notwendig dunkler sei als die Schrift selbst und daher jede Auslegung doch wieder daraufhin geprüft werden müsse, ob sie vor dem helleren Licht der Schrift bestehen könne. „Es ist auf Erden kein klarer Buch geschrieben denn die Heilige Schrift; die ist gegen alle andern Bücher gleich wie die Sonne gegen alle Lichter." [1180] Glücklicherweise ist Luthers Wunsch, daß alle seine Bücher untergehen möchten, damit die *nuda Scriptura* die Alleinherrschaft behalte, nicht in Erfüllung gegangen. Seine Schriften haben nämlich nicht bloß den Zweck, sondern sind auch tatsächlich so beschaffen, daß sie den flatterhaften Menschengeist auf die bloße Schrift, ohne Auslegung, hinführen und dabei festhalten, so daß jeder Christ und insonderheit auch jeder in einem öffentlichen Lehramt stehende Christ mit Luther sprechen kann: „Das Wort sie sollen lassen stahn." Unter diesem Wort versteht Luther die *nuda Scriptura*. Solcher *manuductio ad nudam Scripturam* bedurfte es aber nicht nur zu Luthers Zeit. Die Kirche bedarf ihrer zu allen Zeiten bis an den Jüngsten Tag, weil die Menschen zu allen Zeiten geneigt sind und geneigt sein werden, „über die göttliche Einfalt der Schriftworte in verschrobenem Trachten nach falscher Höhe wie Blinde oder Stumpfsinnige hinwegzugleiten". So bedarf auch unsere Zeit solcher Exegeten — es brauchen nicht in jedem Fall Theologen von Profession zu sein —, die durch Gottes Gnade vornehmlich vier Eigenschaften besitzen: 1. sie halten die Schrift für Gottes eigenes Wort und behandeln sie demgemäß; 2. sie halten die Schrift für klar gemäß dem Zeugnis der Schrift über sich selbst; 3. sie lassen ihre ganze Tätigkeit in der *manuductio ad nudam Scripturam* aufgehen; 4. sie decken den Betrug auf, der jedesmal vorliegt, wenn Menschen unter dem Schein der „Exegese" durch ihre Menschengedanken das nötige Licht in die Schrift hineintragen wollen. Wie Zwingli behauptete, „die allerteuersten Worte, die ewige Gottheit und die wahre Menschheit JEsu Christi betreffend", müßten „durch Figuren

---

1180) Luther zum 37. Psalm. St. L. V, 334.

und Tropos in den rechten Sinn, der dem Glauben unverletzlich ist, geschickt werden"[1181] Auch moderne Theologen behaupten, die Schrift sei dem „Glauben" als oberstem Prinzip in der Theologie „unterzuordnen". Unter „Glauben" verstehen sie das fromme Selbstbewußtsein des Theologie treibenden menschlichen Individuums.[1182] Hiermit kommen wir auf den Mißbrauch, der in alter und neuer Zeit mit der Schriftauslegung „nach dem Glauben" oder „nach der Analogie des Glaubens" getrieben worden ist. Diesen Mißbrauch muß der Exeget klar erkennen, und in der Aufdeckung dieses Mißbrauchs findet er zum andern seine Daseinsberechtigung. Freilich ist die Schrift nach der „Analogie des Glaubens" auszulegen. Aber der Ausdruck wird in einem doppelten, ganz verschiedenen Sinne und darum auch mit ganz verschiedenem Resultat gebraucht. Im rechten Sinn verstanden, dient er der Auslegung der Schrift; im falschen Sinn verstanden, dient er der völligen Verkehrung der Schrift.

Luther und die alten Theologen, die mit ihm auf dem rechten Wege blieben, verstehen unter der Analogie des Glaubens die klaren Schriftstellen, die keiner Auslegung bedürfen, sondern in ihrem eigenen Licht leuchten. In der Zusammenstellung solcher Schriftstellen haben wir die „Analogie" oder die „Regel des Glaubens". So definiert die Apologie [1183] die Glaubensregel, wenn sie sagt: *Ceterum exempla* (wie das Leben der Rechabiten) *iuxta regulam, hoc est, iuxta Scripturas certas et claras . . . interpretari convenit*. Luther erinnert: [1184] „Darum ist zu wissen, daß die Schrift ohne alle Glosse ist die Sonne und ganzes Licht, von welcher alle Lehrer ihr Licht empfahen, und nicht wiederum." Er lehrt, daß beides, Lehren und Streiten, geschehen müsse „mit klaren Sprüchen, als mit bloßem ausgezogenen Schwert, ohne alle Glossen und Auslegungen". Solche klare Sprüche sind die Regel, nach welcher jeder rechte Lehrer dunkle Stellen der Schrift auszulegen hat, soweit ihm dies möglich ist. „Die heiligen Väter", sagt Luther, [1185]„haben die Weise, Schrift auszulegen, daß sie Helle, klare Sprüche nehmen und machen damit die dunkeln,

---

1181) So Zwingli in seiner Antwort auf Luthers Schrift „Daß diese Worte" usw. Die ganze Schrift Zwinglis ist abgedruckt in der St. Louiser Ausgabe der Werke Luthers, XX, 1122 ff. Die angeführten Worte Zwinglis stehen XX. 1196.

1182) Seeberg, Dogmengesch.2 II, 289. 1183) M., S. 284, 60.

1184) St. L. XVIII. 1293. 1185) St. L. XX. 856.

wankeln Sprüche klar." Solche „Helle, klare Sprüche" sind selbstverständlich in der Schrift dort zu finden, wo die Schrift von den einzelnen Lehren handelt, in den sogenannten *sedes doctrinae*. Quenstedt:[1186] *Observandum, quemlibet articulum fidei in Sacra Scriptura habere propriam suam et nativam sedem, ex qua debet iudicari*. Auf diese Weise bleibt es bei dem Grundsatz: *Scriptura ex Scriptura explicanda est*. Luther:[1187] „Also ist die Schrift sich selbst ein eigen Licht. Das ist denn fein, wenn sich die Schrift selbst auslegt. Darum glaubt nicht des Papstes Lügen mid haltet frei für finster, was nicht bewähret wird mit klaren Sprüchen der Biblia. Also haben wir zuvor diesen Irrtum aus dem Wege müssen tun, denn er fast tief eingerissen ist, daß die Schrift dunkel sei und müsse durch Menschenlehre erleuchtet werden. Welches ein trefflicher Irrtum ist und eine Gotteslästerung und heißt eigentlich, den Heiligen Geist zur Schule führen oder ihn erst lehren reden."

Einen völlig entgegengesetzten falschen Begriff vom „Glauben" oder von der „Analogie des Glaubens" haben alle diejenigen, die nicht die „*certae et clarae Scripturae*", die „Hellen, klaren Sprüche der Schrift", die Analogie oder Regel des Glaubens sein lassen, sondern darunter einen Glaubensbegriff verstehen, den sie unter Beiseitesetzung der Hellen, klaren Sprüche ihren eigenen Gedanken entnommen haben und den sie dann als das Licht ansehen, wodurch die klaren Schriftstellen, die gar keiner Auslegung bedürfen, zu erleuchten seien. Solche Exegeten waren die Sakramentsschwärmer. Um nicht aus der Schrift überwunden zu werden, sondern ihre eigenen Gedanken vom Abendmahl behalten zu können, machten sie den Vorschlag, Luther möchte von den Schriftworten, die vom Abendmahl handeln, absehen und mit ihnen aus Joh. 6 die Abendmahlslehre feststellen. In dieselbe Exegetenklasse versetzen sich die modernen Theologen. Um nicht aus der Schrift gelehrt und gestraft werden zu können, sondern, ungestört durch die Schrift, „das fromme Selbstbewußtsein" zur Quelle und Norm der Theologie machen zu können, flüchten sie unter der Führung Schleiermachers, resp. Hofmanns, in das „Ganze der Schrift". Das Schöpfen der christlichen Lehren aus den Schriftstellen, die von diesen Lehren handeln, suchen sie durch die Behauptung zu diskreditieren, daß durch jene veraltete Methode die Schrift in eine „Sammlung von Lehrbeweisstellen" verwandelt werde.

Wie Luther diesen Betrug aufdeckt, der unter dem Schein der

1186) *Syst*. I,349. 1187) St. L. XI, 2335 f.

Auslegung der Schrift die Schrift völlig aus dem Wege schafft, ist bekannt. Als die Schwärmer erklärten, sie wollten gern aus der Schrift mit Luther streiten, aber dabei den Vorschlag machten, Luther möchte doch die Schriftworte, die vom Abendmahl handeln, beiseitesetzen und mit ihnen aus Joh. 6 über das Abendmahl disputieren, gab Luther diese Antwort: „Es ist der Übermut und müßige Bosheit des leidigen Teufels, der unser spottet durch solche Schwärmer in dieser großen Sache, daß er vorgibt, er wolle sich mit der Schrift weisen lassen so ferne, daß er die Schrift zuvor aus dem Wege tue oder seinen Dünkel daraus mache. Gleich als wenn ich einem seine Waffen mit listigen Worten abstähle und gäbe ihm dafür gemalte Waffen, von Papier gemacht, gleichwie die seinen waren, und böte ihm danach Trotz, daß er mich mit denselben schlüge oder sich meiner erwehrte. O das wäre ein kühner Held, den man sollte anspeien!" Dem Vorschlag der Schwärmer, die Abendmahlsworte nach Joh. 6 auszulegen, lag mehr oder minder klar der Gedanke zugrunde, daß der Sinn aller Schriftstellen, auch der klaren, erst durch Vergleichung mit andern Schriftstellen festzustellen sei. Über diese exegetische Methode gibt Luther das folgende Urteil ab:[1188) „Auf diese Weise wird es geschehen, daß keine Stelle in der Schrift gewiß und klar sei, und wird eine solche gegenseitige Vergleichung einer Stelle mit der andern bis ins Unendliche stattfinden. . . . Klare und gewisse Stellen durch Vergleichung mit andern auslegen wollen, das heißt die Wahrheit nichtswürdigerweise verspotten (*nequiter veritatem illudere*) und Dunkelheiten ins Licht hineintragen (*nebulas in lucem vehere*). Gleicherweise, wenn man alle Stellen durch Vergleichung mit andern auslegen wollte, so hieße das die ganze Schrift in einen unendlichen und ungewissen, wüsten Haufen zusammenwerfen (*totam Scripturam in infinitum et incertum chaos confundere*). Ist dies nicht klar genug? Ohne Zweifel erkennst du sehr wohl, daß dies sich so verhält." So entschieden hält Luther an der göttlichen Einrichtung der Heiligen Schrift fest, wonach die ganze christliche Lehre in solchen Schriftstellen geoffenbart vorliegt, die der „Auslegung" (im Sinne von Dunkelheiten beseitigen) nicht bedürfen. Wer diese Wahrheit nicht gelten läßt, sondern den Sinn der klaren Stellen, die von den einzelnen Lehren

---

1188) In einem lateinisch geschriebenen Briefe an Carlstadt, den de Wette, Luthers Briefe usw. III, 231—240, abdruckt und die St. Louiser Ausgabe, XX, 325 ff., in deutscher Übersetzung (von D. Hoppe) gibt.

handeln, erst noch durch andere Stellen feststellen will, betritt die Bahn der endlosen Vergleichung, macht dadurch die ganze Schrift ungewiß und dunkel und verwandelt sie in ein unentwirrbares Chaos. Luther läßt die Regel stehen: „Eine Stelle muß durch die andere erklärt werden." Er setzt aber hinzu: „nämlich eine zweifelhafte und dunkle Stelle (*locus ambiguus et obscurus*) muß durch eine klare und gewisse ausgelegt werden". Sonst haben wir es mit der unsinnigen exegetischen Methode zu tun, nach welcher datz Licht durch die Finsternis erleuchtet, das Helle durch das Dunkle erklärt werden soll — eine exegetische Methode, die freilich von den Irrrlehrern aller Zeiten sorgsam gepflegt worden ist. Nachdem Luther gesagt hat, daß in dunklen Sprüchen der Schrift nichts anderes steht, „denn eben was an andern Orten in den klaren Sprüchen ist", fährt er fort: „Und da kommen Ketzer her, daß sie die dunklen Sprüche fassen nach ihrem eignen Verstände, und fechten damit wider die klaren Sprüche und Grund des Glaubens." [1189)]

Alle im vorstehenden enthaltenen scharfen Urteile Luthers treffen in verstärktem Maße die modernen Theologen, die die ganze Schrift, und insonderheit gerade alle klaren Stellen der Schrift, nach dem sogenannten „Ganzen der Schrift" auslegen wollen. Wenn irgend etwas reiner „Menschendünkel", das gerade Gegenteil von „Schrift" ist, so ist es dies „Ganze der Schrift", das von Schleiermacher auf die Bahn gebracht und namentlich durch Hofmanns Einfluß auch in die moderne lutherisch sich nennende Theologie eingedrungen ist. Dies „Schriftganze" ist ganz außerhalb der Schrift gelegen. Es.ist ein Produkt der Wahnvorstellung, daß die christliche Lehre ein Ganzes oder ein System im Sinne der menschlichen Vernunft oder des menschlichen Begreifens sein müsse, nach dem, als Maßstab, die einzelnen Schriftlehren aufzufassen und zurechtzuschneiden seien. Daß bei dieser exegetischen Methode die ganze christliche Wahrheit verspottet und die ganze Schrift in einen wüsten Trümmerhaufen verwandelt wird, haben wir vor Augen. Daß Schleiermacher vermittelst des „Schriftganzen" die ganze christliche Lehre über Bord geworfen hat, gestehen auch moderne Theologen zu. Aber auch bei Hofmann liegt als Resultat vor, daß er solche fundamentale Lehren wie die Inspiration der Schrift, die *satisfactio vicaria*, die Erbsünde usw. und damit konsequenterweise die ganze christliche Lehre leugnet, wenn er

---

1189) St. L.V,335.

auch für seine Person diese Konsequenz nicht ganz gezogen hat. Kurz, durch die Auslegung der Schrift nach dem „Schriftganzen" ist die Schrift nicht ihr „eigen Licht", sondern zu ihrem Licht wird gemacht das Schriftganze, das Schleiermacher, Hofmann usw. aus ihrem eigenen Innern beziehen.

Schriftauslegung in ihrer doppelten Funktion, als *enarratio* des Schriftinhalts und als Beseitigung von Dunkelheiten vermittelst dev klaren Stellen, ist ein sehr ernstes und heiliges Geschäft. Die Schrift ist Gottes Wort, zu dem hinzuzutun und von dem abzutun, jedermann hart verboten ist.[1190] Wer in dunkle Stellen mehr Licht hineinbringen will, als die Schrift selbst in ihren klaren Stellen darbietet, der tut zu Gottes Wort hinzu. Und wer klare Stellen durch das Hereinziehen von dunklen Stellen unklar macht, der tut von Gottes Wort ab. Gerade auch dem Exegeten gilt das Wort: [1191] εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια θεοῦ. Was er nicht als Gottes Wort reden kann, soll er ungeredet lassen. Wo er nicht gewiß ist, daß er Gottes Wort redet, da soll er's sagen und — nach Luthers Rat — die Stelle unausgelegt lassen. Will der Exeget auf der rechten Bahn bleiben und die Quelle der christlichen Lehre ungetrübt lassen, so muß er stets der göttlichen Wahrheit [1192] eingedenk bleiben, daß „die Schrift sich selbst ein eigen Licht ist", *Scriptura sua radiat luce*. Er soll sich keine Auslegung gestatten, die sich auf etwas außerhalb der Schrift Gelegenes gründet. Dies gilt sowohl in bezug auf den Sprachgebrauch als auch in bezug auf die historischen Umstände des Textes. So interessant und auf apologetischem Gebiet wichtig es ist, z. B. das neutestamentliche Griechisch mit dem vorzeitlichen von Homer an und mit dem gleichzeitigen Griechisch bei Philo und Josephus und auf Denkmälern usw. zu vergleichen, so entscheidet doch schließlich und allein der Sprachgebrauch, der im Neuen Testament selbst vorliegt. Wir würden gegen den Fundamentalsatz: *Scripturam ex Scriptura explicandam esse*, verstoßen und eine Ungewißheit in die Auffassung des Schriftsinns hineintragen, wenn wir einem Wort und einer Redeweise eine Bedeutung beilegen wollten, die dieses Wort und diese Redeweise nicht auch in der Schrift selbst hat. Dies ist ja auch allgemein anerkannt und wird auch von unsern alten Theologen sehr nachdrücklich eingeschärft. Sie betonen: Wie Homer, Plato, Aristo-

---

1190) 5 Mos. 4, 2. 1191) 1 Petr. 4,11.
1192) Ps. 119,105; 2 Petr. 1,19.

teles, Athanasius, Hieronymus usw. nach dem Sprachgebrauch zu verstehen sind, der jedem Schreiber eigentümlich ist, wenn wir nicht „einlegen", sondern „auslegen" wollen, so ist dies auch in bezug auf die Heilige Schrift durchaus festzuhalten. Man vergleiche z. B. bei Quenstedt den Abschnitt: *An Sacra Scriptura seipsam interpretetur.*[1193] Dasselbe gilt in bezug auf die geschichtlichen Angaben und Umstände. Alle geschichtlichen Angaben und Zeitverhältnisse, die zum Verständnis der Schrift bis an den Jüngsten Tag nötig sind, sind in der Schrift selbst enthalten. Wir müssen uns von dem Mißbrauch freihalten, der in unserer Zeit sich an das Studium der alt- und neutestamentlichen Zeitgeschichte gehängt hat. Vor nicht langer Zeit behauptete gelegentlich auf einer in St. Louis tagenden Konferenz von Sektenpredigern ein Referent, daß ein sicheres Verständnis der Schrift sonderlich für die Laien unmöglich sei, weil dies Verständnis von dem „historischen Hintergrund" abhänge, mit dem aber nur Fachgelehrte (experts) bekannt sein könnten. Da wären wir wieder bei dem römischen Fundamentalartikel von der Dunkelheit der Schrift angelangt, und an Stelle des Papstes würden die Sachkundigen in alt- und neutestamentlicher Zeitgeschichte „sich über die Eier setzen und unser Abgott werden", wie Luther es ausdrückt. Dagegen ist festzuhalten: Allerdings ist die Bekanntschaft mit der Zeitgeschichte, sofern sie sich auf Profanskribenten, historische Denkmäler usw. gründet, nicht nur interessant, sondern auch in mehrfacher Hinsicht wichtig. Sie gewinnt Bedeutung für unsere apologetische Tätigkeit, der wir uns nicht ganz entziehen können. Wir sind in der Lage, darauf Hinweisen zu können, daß die historischen usw. Angaben der Heiligen Schrift nicht in das Gebiet der Fabeln gehören, sondern zum großen Teil profangeschichtlich bestätigt sind. Andererseits ist festzuhalten, daß das sichere Schriftverständnis in keiner Weise von der Bekanntschaft mit dem Profangeschichtlichen Hintergrund abhängig ist, weil der ganze „historische Hintergrund", der zur sicheren Erfassung des Schriftsinnes nötig ist, in der Schrift selbst gegeben ist. Wir würden in der Schriftexegese auch bereits irregehen, wenn wir den historischen Hintergrund, der in der Schrift selbst gegeben ist, durch Profangeschichtliches auch nur ergänzen wollten und dieser Ergänzung einen irgendwie entscheidenden Einfluß auf die

---

1193) *Systema* I, 199 sqq. Calov, *Syst. Locorum Theol. I, 469 sqq*.

Exegese gestatten würden. Auch darin läge ein Verstoß gegen die Wahrheit, daß die Schrift in ihrem eigenen Lichte leuchtet. Wir würden auch damit ein Moment der Ungewißheit in die Schriftauslegung einführen. Denn wer verbürgt uns die Richtigkeit des Profangeschichtlichen Hintergrundes, wenn er über die Schrift hinausgeht? Die Schrift ist das einzige Buch in der Welt, in dem keine geschichtlichen Irrrtümer Vorkommen. Freilich, der gröbste Mißbrauch der Zeitgeschichte liegt dann vor, wenn wir die historischen Angaben der Schrift-auf Grund der „Zeitgeschichte" korrigieren oder in Zweifel stellen wollten. Wir wiesen in einem andern Zusammenhänge bereits darauf hin, daß neuere Theologen, die die Schrift nicht für Gottes Wort halten, geschichtliche Angaben der Schrift aus der Zeitgeschichte, die Josephus darbietet, korrigieren oder doch' in Zweifel stellen wollen.

Wir schließen diesen Abschnitt „Schrift und Exegese" mit der bei Luther immer wiederkehrenden Mahnung, nie eine menschliche Deutung an die Stelle des „Textes", das ist, an die Stelle des Schriftworts selbst, zu setzen. Er sagt:[1194] „Ich habe mit dem Text und aus dem Fundament der Heiligen Schrift alle meine Widersacher übertäubet und erleget. . . . Denn wer im Text wohl gegründet und geübet ist, der wird ein guter und vortrefflicher Theologus, sintemal ein Spruch und Text aus der Bibel mehr gilt denn viel Skribenten und Glossen, welche nicht stark und rund sind, und sie halten doch den Stich auch nicht." Ferner:[1195] „Wo die Väter etwas lehren, so trauen sie ihrer Lehre nicht, sorgen, sie sei zu finster und ungewiß, und laufen in die Schrift, nehmen einen klaren Spruch daraus, damit sie ihr Ding erleuchten. . . . Wie sollten sie die Ketzer überwunden haben, wo sie mit ihren eigenen Glossen gestritten hätten? Sie wären für Narren und unsinnig gehalten [worden]; aber da sie so klare Sprüche führten, die keiner Glossen bedürfen, daß alle Vernunft damit gefangen ward, da mußte ihnen weichen der böse Geist selbst mit allen Ketzereien." Daher Luthers weitere Mahnung:[1196] „Es soll die erste Sorge eines Theologen sein, daß er im Text wohl bewandert sei, ein *bonus textualis*, wie man es nennt." Er klagt über die vielen „Komment und Bücher", durch die „die liebe Bibel begraben und verscharren wird, daß man des Textes gar nicht achtet". Aus seiner eigenen Erfahrung be-

1194) St. L. XX, 6. 7. 1195) St. L. XVIII. 1293. 1196) St. L. V. 456.

richtet er:[1197] „Da ich jung war, gewöhnete ich mich zur Bibel, las dieselbe oftmals und machte mir den Text gemein; da ward ich darinnen also bekannt, daß ich wußte, wo ein jeglicher Spruch stünde und zu finden war, wenn davon geredet war; also ward ich ein guter Textualis. Danach erst las ich die Skribenten. Aber ich mußte sie zuletzt alle aus den Augen stellen und wegtun, dieweil ich in meinem Gewissen damit nicht konnte zufrieden sein, und mußte mich also wieder mit der Bibel verwahren; denn es ist viel besser, mit eigenen Augen sehen denn mit fremden." So stand Luther in' seinem Gewissen mit Ausschluß menschlicher Auslegung auf dem bloßen Text der Schrift. Die zu unserer Zeit viel gehörte Rede, daß alle Kirchengemeinschaften auf der Schrift stehen und nur in der Auslegung der Schrift differieren, beruht auf einem Irrtum. Die römische Kirche steht nicht, auf der Schrift, sondern auf der päpstlichen Auslegung der Schrift. Die reformierten Gemeinschaften, sofern sie von der lutherischen Kirche sich unterscheiden, stehen nicht auf der Schrift, sondern auf Zwinglis, Calvins usw. Auslegung der Schrift. Die lutherische Kirche hingegen steht nicht auf einer Auslegung der Schrift, sondern auf der Schrift selbst. Daß dies nicht eine bloße Behauptung ist, kann sie auf dem Wege der Induktion gegen aller Welt Widerspruch dartun.

Die Lehre von Gott.

(*De Deo*.)

Alle menschliche Erkenntnis Gottes beruht auf Gottes Selbstoffenbarung. Eine sogenannte absolute, von Gottes Selbstoffenbarung unabhängige Gotteserkenntnis ist unmöglich, weil Gott in einem den Menschen unzugänglichen Licht wohnt, 1 Tim. 6,16: φώς οἶκών ἀπρόσιτον. Die Selbstoffenbarung Gottes liegt in zweifacher Weise vor: a. in Gottes Schöpfung oder im Reich der Natur, b. in Gottes Wort oder in der Heiligen Schrift. Die Heilige Schrift ist für unsere Zeit die einzige Quelle und Norm der christlichen Lehre. Hiernach unterscheiden wir eine natürliche und eine christliche Gotteserkenntnis.

1197) Erl. Ausg. 57, 88 f. St. L. XXII, 54 f.

1. Die natürliche Gotteserkenntnis. ^
(*Notitia Dei naturalis*.)

Was den Inhalt der natürlichen Gotteserkenntnis betrifft, so umfaßt sie nicht nur die Erkenntnis, daß es einen persönlichen, ewigen und allmächtigen Gott'gibt, der die Welt erschaffen hat, erhält und regiert, sondern auch die Erkenntnis, daß Gott ein heiliger und gerechter Gott ist, der das Gute fordert und belohnt und das Böse verbietet und bestraft. Vermittelt oder gewirkt wird diese Erkenntnis:

a. durch die göttlichen Schöpfungswerke (ποιήματα τον θεον, *creaturae Dei*), die sich als Gottes Werke (als God-made) selbst bezeugen. Röm. 1, 20: τά άόρατα τον θεον άπδ κτίσεως κόσμον τοΐς ποιήμασιν νοούμενα κα'θοράται, ή τε άΐδιος αντον δύναμις καί θειότης. Hier ist ausgesagt: Wiewohl Gott unsichtbar ist, so kann er dennoch von den Menschen gesehen werden. Die Menschen brauchen ihre Aufmerksamkeit nur auf die Schöpfungswerke (τα ποιήματα τον θεον) zu richten, um Gottes unsichtbares Wesen (τα άόρατα τον θεον), speziell seine ewige Kraft und Göttlichkeit (ή τε άΐδιος αντον δύναμις καί θειότης) klar zu erblicken (καθοράταί).[1198] Es überrascht, daß Heiden, wenn sie ihre Vernunft (νονς) gebrauchten, ganz ähnlich geredet haben. So sagt z.B. Aristoteles von Gott: [1129] ΐΙάσγή θνητή φύσει γενόμενος άθεώρατος άπ' αντών των έργων θεωρείται. Ebenso Cicero: [1200] *Deum non vides, tamen Deum agnoscis ex operibus eius*. (Kosmologischer Beweis für das Dasein Gottes.)

b. durch Gottes fortgesetzte Wirksamkeit sowohl im Reich der Natur als auch in der Geschichte der Völker. In bezug auf Gottes Wirkung im Naturreich heißt es Apost. 14,15—17, daß Gott zwar die Heiden ihre eigenen Wege gehen ließ, aber es dennoch an Selbstbezeugung auch den Heiden gegenüber nicht fehlen ließ (ονκ άμάρτνρον αντόν άφήκεν). Das Wie der göttlichen Selbstbezeugung

---

1198) Zu από κτίσεως κόσμου: Das από wird im Neuen Testament sowohl vom Erkenntnisgrund gebraucht, wie Matth. 7, 16: „An ihren Früchten (από των καρπών αν των) sollt ihr sie erkennen", als auch als Zeitbestimmung: seit, von Anfang an, Matth. 19, 4: ο ποιήαας άπ' αρχής. Luther hat από vom Erkenntnisgrunde gebraucht: „an der Schöpfung der Welt". Wir bleiben bei dieser Fassung, weil sie nicht nur gut in den Zusammenhang paßt, sondern auch dem allgemein-griechischen Sprachgebrauch anzugehören scheint. Vgl. Aristoteles in dem folgenden Zitat. Neuere Exegeten find geteilter Meinung.

1199) *De Mundo, cap*. VI. 1200) *Tuscul. Disputt.* I, 28.

gibt der Apostel mit den Worten an: άγαθουργών, ουρανόθεν νμΐν νέτους διδονς καί καιρούς καρποφόρους κτλ. Daß es auch eine natürliche Gotteserkenntnis aus der Geschichte der Völker gibt, lehrt der Apostel Apost. 17, 26—28. Gott hat nicht nur gemacht, daß von einem Blut aller Menschen Geschlechter auf dem ganzen Erdboden wohnen, sondern auch chronologisch und geographisch' ihre Grenzen festgesetzt (δρίοας προστεταγμένους καιρούς καί τάς οροθεσίας τής κατοικίας αυτών), und das zu dem Zweck, daß sie den HErrn suchen sollten (ζψεϊνν), ob sie ihn doch fühlen und finden (ψηλαφεϊν . . . εΰρίσκειν) möchten. Und dies allgemeine Argument dehnt Paulus auf das Individuum aus: „Und zwar ist er nicht fern von einem jeglichen unter uns; denn in ihm haben wir Leben, Bewegung und Existenz." „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht." (Historisch-theologischer Beweis.)

c. durch das allen Menschen ins Herz geschriebene Gesetz Gottes. Hierdurch tritt Gott nicht bloß von außen, wie in den Schöpfungswerken und in der Geschichte, sondern von des Menschen eigenem Innern aus an den Menschen heran und bezeugt sich ihm als den heiligen und gerechten Gott, der das Gute fordert und belohnt und das Böse verbietet und straft. Röm. 1,32 heißt es von den Heiden: το δικαίωμα τοϋ θεον έπιγνόντες und Röm. 2, 14. 15 ebenfalls von den Heiden, die nicht wie die Juden das auf Tafeln geschriebene Gesetz Gottes hatten: ένδείκνυνται το εργον τον νόμον [nämlich des Gesetzes Gottes] γραπτόν εν ταϊς καρδίαις αυτών, συμμαρτνρονσης αυτών τής ουνειδήσεως καί μεταξύ άλλήλων τών λογισμών κατηγορονντων ή καί απολογούμενων. Hiernach ist das menschliche Gewissen zugleich Gottes Gerichtshof im Menschen, und es wird auch als Gottes Gerichtshof erkannt. Daher kommen die Versuche der Heiden, durch Gottesdienste, Opfer, Askese usw. Gott zu versöhnen und so ihr böses Gewissen in ein gutes Gewissen zu verwandeln. (Moralischer Beweis für das Dasein Gottes oder der Beweis aus der Tatsache des Sittengesetzes, „aus der praktischen Vernunft".) [1201]

Vom Atheismus ist zu urteilen, daß er in allen seinen Formen (als offen benannter Atheismus, als Pantheismus, als Polytheismus, als Agnostizismus) nicht auf „Aufklärung" oder „Wissenschaft" beruht, sondern in der Unterdrückung oder Nieder-

---

1201) Andere Formen des Beweises für das Dasein Gottes bei Baier-Walther I, 26 sqq.

haltung der natürlichen Gotteserkenntnis durch Unsittlichkeit seinen Grund hat. Seine Vertreter bilden die Klasse των την άλήθειαν iv άδικία κατεχόντων (Röm. 1,18). Was die Behauptung betrifft, es gebe keine Beweise für das Dasein Gottes, so ist sie dahin zu beschränken: für den Menschen, der auf den Gebrauch seiner Vernunft (νους) verzichtet. Die Schrift sagt, daß Gottes unsichtbares Wesen und seine ewige Kraft und Gottheit geschaut werden τοΐς ποιήμαοιν νοούμενα,, durch die Kreaturen wahrgenommen.

Die natürliche Gotteserkenntnis ist, soweit sie geht, eine wahre, άλήθεια (Röm. 1, 18). In der Apologie heißt es [1202] sehr richtig: *Ius naturale vere est divinum, quia est ordinatio divinitus impressa*. Hieran schließt sich die Frage, ob die natürliche Gotteserkenntnis in dem Maße unterdrückt werden könne, daß sie durch das ganze Leben unwirksam gemacht oder wohl gar völlig ausgerottet wird. Wir werden Hollaz recht geben müssen, wenn er dies verneint: [1203] *Possunt dari athei speculative tales, non per naturam, sed per iustam Dei desertionem et diaboli excaecationem; non per totalem eradicationem luminis naturae quoad habitum, sed per suffocationem quoad actum et exercitium; non per totum vitae spatium et permanenter, sed tantum per quendam paroxysmum transeuntem ad aliquod tempus. Neque enim lex naturae patitur, ut rata et firma sententia alicui inhaereat, non esse Deum. Quanquam enim mens hominis impii lethargo quasi sopiatur, ut de Deo non cogitet, nullus tamen potest dari, in quo tandem conscientia se non vindicet et vel in ipsa morte neglecti Dei ipsum accuset*. Hieran schließt sich ferner die vielbehandelte Frage, ob die natürliche Gotteserkenntnis angeboren (*innata*) oder eine erworbene (*acqnisita*) sei. Sie ist beides. Daß sie angeboren ist, geht hervor aus den Worten: ενδείκνυνται το £ργον τον νόμον γραπτόν εν ταϊς καρδίαις αν των. Die angeborne aber ist durch die Betrachtung der Kreaturen usw. der Übung und Steigerung fähig, und so kommt es zur *notitia Dei acquisita*. Quenstedt sagt: [1204] *Notitia Dei naturalis est duplex, una* εμψντος *sive naturae et mentibus hominum in ipso ortu suo impressa, insita et implantata, qua homo ex principiis secum natis, tanquam imaginis divinae ruderibus quibusdam et reliquiis sine discursu et mentis operatione Deum cognoscit; altera* επίκτητος *dicitur*

1202) M. 238,12. 1203) *Examen I, cap*. I, qu. 6.
1204) *Systema* I, 366.

seu acquisita, quia ex insitis naturae principiis per ratiocinationem et accuratam creaturarum contemplationem acquiritur sive ex operibus Dei in creatione et vestigiis illis divinitatis, quae sparsa sunt in tota rerum natura, colligitur.

Was das praktische Resultat der natürlichen Gotteserkenntnis betrifft, so führt sie nicht über ein böses Gewissen hinaus, weil die Menschen vermöge derselben zwar Gottes Dasein erkennen und um Gottes Gesetz wissen, aber Gottes Gesetz nicht halten und so unter dem Fluch des Gesetzes und im bösen Gewissen bleiben.[1205] Daher ist der Zustand des natürlichen Menschen vor dem Glauben an das Evangelium ein Zustand *extra ecclesiam Dei* und ein Zustand der Hoffnungslosigkeit. Eph. 2, 12:ξένοι των διαθηκών τής επαγγελίας, έλπίδα μή εχοντες και άθεοι έν τω κόομω. Dies Widerspricht nicht dem γνόντες τον θεόν (Röm. 1,21), weil hier, in der Epheserstelle, von der Erkenntnis des gnädigen Gottes die Rede ist. So bleibt es also in bezug auf den Wert der natürlichen Gotteserkenntnis bei dem Resultat: *Cognitio Dei naturalis pro praesenti statu hominum ad salutem consequendam minime sufficit*. Aber deshalb ist sie nicht wertlos. Sie ist die Grundlage der bürgerlichen Gerechtigkeit (*iustitia civilis*), ohne welche das menschliche Zusammenleben nicht möglich ist. Deshalb stellt die Apologie den Wert der *iustitia rationis* mit Berufung auf Aristoteles klar ins Licht.[1206] Deshalb haben ferner vernünftige Menschen, auch Heiden, in Erwägung gezogen, ob erklärte Atheisten zum Bürgerrecht zuzulassen seien. — Die natürliche Gotteserkenntnis hat aber auch Wert für die Kirche. Einmal deshalb, weil die bürgerliche oder staatliche Ordnung, der die natürliche Religion dient, die äußere Herberge der Kirche ist.[1207] Sodann auch deshalb, weil das dem Menschen ins Herz geschriebene Gesetz Gottes den Anknüpfungspunkt für die Predigt des Gesetzes seitens der Kirche bietet. Luther: [1208] „Wenn das natürliche Gesetz nicht von Gott in das Herz geschrieben und gegeben wäre, so müßte man lange predigen, ehe die Gewissen getroffen würden; man müßte einem Esel, Pferds Ochsen, Rinde hunderttausend Jahre predigen, ehe sie das Gesetz annähmen, wiewohl sie Ohren, Augen und Herz haben wie ein Mensch; sie können es auch hören, es fällt aber nicht in das Herz. Warum? Was ist der Fehler? Die Seele ist nicht danach gebildet

---

1205) Röm. 1,19. 21; 1, 32; 2,14.15. 1206) M., S. 91, 22—24.
1207) 1 Tim. 2.1. 2. 1208) St. L. III, 1053.

und geschaffen, daß solches darein falle. Aber ein Mensch, so ihm das Gesetz vorgehalten wird, spricht er bald: Ja, es ist also, ich kann es nicht leugnen. Des könnte man ihn nicht so bald überreden, es wäre denn zuvor in seinem Herzen geschrieben. Weil es nun zuvor im Herzen ist, wiewohl dunkel und ganz verblichen, so wird es mit dem Worte wieder erwecket, daß ja das Herz bekennen muß, es sei also, wie die Gebote lauten, daß man einen Gott ehre, liebe, diene, weil er alleine gut ist und Gutes tut, und nicht allein den Frommen, sonäern auch den Bösen." Die lutherischen Theologen reden sehr bedacht von der natürlichen Gotteserkenntnis, indem sie einerseits den großen Wert derselben ausführlich darlegen,[1209] an-

---

1209) Chemnitz, *Loci, II, 103 sq.; ed. Yiteb. 1623: Adhibendum est iudicium in usu disputationis de lege naturae. In locis ostenditur vera ratio, quomodo recte et utiliter quaeri et considerari possit consensus legum naturae cum decalogo. Et traduntur hae causae: 1. Quia Paulus ex professo illam disputationem tractat Rom. 1 et 2 et tribuit legi naturae honestissimas appellationes. Vocat enim Rom. 1,18 veritatem Dei, v. 19 patefactionem Dei, v. 32 ius Dei, Rom. 2,15 opus legis, scriptum in cordibus in ipsa creatione. Et quidem appellatio legis naturae inde sumpta est; inquit enim v. 14: „Gentes natura, quae legis sunt, faciunt." Et grati agnoscamus illud beneficium, quod non voluerit lucem legis totam extinctam per lapsum; sed voluit reliquias quasdam superesse, ut possit esse consociatio politica inter homines, in qua Deus per vocem evangelii colligat ecclesiam. Et reliquias illas esse magnifaciendas, monent Pauli vocabula. — 2. Utilis est haec collatio, ut discamus amare, venerari et magnifacere sententias morales congruentes legi naturae, ubicunque extent et legantur apud poetas, historicos, philosophos, legumlatores etc. Quia sunt ius divinum et veritas Dei divinitus patefacta. Ita Paulus non est veritus in gravissima causa ex Menandro citare sententiam 1 Cor, 15, 33: „Corrumpunt bonos mores colloquia prava." — 3. Prodest etiam ad hoc, ut testimonium conscientiae etiam in non renatis magmfaciamus; ne scilicet cogitationes accusantes (quas Paulus ita vocat Rom. 2, 15), quando sentiuntur, retundantur hac imaginatione, quasi sit inanis quaedam phantasia, quam muliebre sit curare, sed statuamus, esse vere iudicium Dei, arguentis peccata. — 4. Ut ex illa collatione observetur, in quibus partibus obscurata sit naturalis notitia legis, ubi iudicium depravatum, et quae sint illa, sive peccata sive bona opera, quae ignota rationi in decalogo ostendantur. Hoc modo collatio legum naturae cum decalogo recte et utiliter potest adhiberi et quidem aliquo modo ita illustrabitur vera sententia. ... Secunda tabula legis naturae a philosophis negative ponitur: Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris. Christus vero affirmative recitat Matth. 7, 12: „Quidquid vultis, ut faciant homines vobis, et vos facite illis"; et diserte ostendit consensum huius sententiae cum decalogo. Inquit enim: „Haec est lex et prophetae", scilicet in secunda tabula.*

dererseits ihr Defizit und ihre völlige Unzulänglichkeit zur Erlangung der Seligkeit aufzeigen.[1210] Sie machen entschieden Front sowohl gegen alle Leugner der natürlichen Gotteserkenntnis als auch gegen die große Schar derer, welche den Menschen auf Grund seiner natürlichen Gotteserkenntnis in den Himmel versetzen. Sie schonen dabei weder Freund noch Feind.[1211]

1210) Chemnitz, *1. c. I, 20 sq.: Quae, qualis et quanta est illa notitia naturalis et quousque progreditur?— Vere loquendo: aut nulla, aut imperfecta, aut languida est. Nulla, quia de gratuita promissione remissionis peccatorum nihil novit tota philosophia; illam enim Filius Dei e sinu aeterni Patris prolatam revelavit ecclesiae. Ioh. 1,18, Matth. 11, 27 et 1 Cor. 1, 21 et 2, 7. — Imperfecta, quia gentes aliquam tantum particulam legis noverunt. De interioribus vero cultibus primae tabulae nihil certi vel novit vel statuit ratio; tantum de quibusdam externis et civilibus negotiis docent quidam gentium philosophi. Interea miscent multa* ἁτοπα καί παράδοξα, *de quibus nec inter ipsos satis convenit. — Languida, quia, etiamsi impressum est humanis. mentibus, esse Deum et praecipere obedientiam iuxta discrimen honestorum et turpium, tamen assensio non tantum languida est, sed horrendis dubitationibus saepe excutitur. Sicut extat pulcherrima descriptio in Tuscul., ubi Cicero, disputans de immortalitate animae, dieit ad Antonium: „Evolve diligenter librum Platonis, qui est de anima; amplius quid desideres, nihil erit. Feci, me Hercule, inquit Antonius, et quidem saepius; sed neseio, quomodo dum lego, assentior, cum posui librum et mecum ipse de immortalitate animarum cogitare coepi, omnis illa assensio elabitur.*."

1211) So zählt Gerhard, *Loci, L. De Natura Dei, § 63, bie errantes in defectu unb § 81 bie errantes in excessu auf.* Unter den *errantes in defectu,* die der natürlichen Gotteserkenntnis zu wenig zuschreiben, nennt er die Sozinianer,*„ quorum origo erroris videtur ex eo pendere, quod negant primum hominem ad immortalitatem esse conditum et iustitiam quandam originalem habuisse, cuius divinae imaginis reliquiae sunt notitiae naturales;* ferner Flacius, wenn dieser in seiner *in feiner Clavis sub voee Legis* sich so ausdrückt: *Quod aliqua vera principia aut notitiae unius Dei eiusque gubernationis sunt adhuc in homine, concedi non debet,* überhaupt alle diejenigen, welche *temere et indistincte pronuntiant, falsum esse ac dici, si gentiles affirment, Deum esse aeternum, omnipotentem ete., cum apostolus diserte vocet Dei veritatem, Rom. 1,18*, Ausführlicher ist notwendig Gerhards Auszählung derer, die in *excessu peccant*, das heißt, die der natürlichen Gotteserkenntnis zu Viel zuschreiben: *In excessu peccant, qui eam ad salutem consequendam sufficientem esse statuunt, quod faciunt a. quidam ex patribus et scholasticis, qui homines ante promulgatam a Mose legem notitia naturali salvari potuisse et salvatos fuisse asserunt. (Ut enim recte monet Augustinus, ep. 49: „Quadam indole animi delectant ethnicorum virtutes, ut non libenter illas damnemus.“) Clemens Alexandr., lib. I. Strom.: „Per se aliquando Graecos iustifieabat philosophia; multae enim sunt viae ad*

2. Die christliche Gotteserkenntnis. ^

Die christliche Gotteserkenntnis, die Gottes Wort, die Heilige Schrift, zur Erkenntnisquelle hat, ist trinitarisch, das heißt, der Christ erkennt, daß der eine wahre Gott Vater und Sohn und Heiliger Geist ist. Luther hat recht, wenn er in einer theologischen These sagt: [1212] *Scriptura Sancta docet, esse Deum simplicissime unum et tres, ut vocant, personas verissime distinctas*.

---

salutem." *Iustin., Apol. 2: „Qui μετά λόγον vixerunt, Christiani sunt, etiamsi non novisse Deum existimati sunt, quales apud Graecos fuerunt Socrates, Aristides." Similia occurrunt apud Irenaeum, Tertullianum, Epiphanium, Hieronymum, Chrysostomum etc. Sed Augustinus, Pelagiano certamine excitatus, ea, quae incommode a veteribus dicta fuerant, correxit. Eandem fuisse scholasticorum sententiam, docet eamque refutat Acosta. ... b. Quidam ex pontificiis. Andradius in defens. Conc. Trid., 1. III, p. 292: „Vera fides et vera Dei cognitio ad iustitiam et salutem aeternam non ex sacris tantum literis divinisque oraculis, sed ex rebus etiam iis, quae sensibus subiiciuntur, haberi potest." . . . Erasmus in praef. super Tusc. qq. Cic.: „Me non admodum adversum habituri sunt ferendis calculis, qui sperant, illum apud superos quietam vitam agere." Idem in Coll. Relig.: „Cum talia lego, vix mihi tempero, quin dieam: Sancte Socrates, ora pro nobis." Et postea: „At ipse mihi saepenumero non tempero, quin bene ominer sanctae animae Maronis et Flacci." ... 3. Quidam ex Calvinianis. Zwinglius in Expos. Fidei ad regem exarata Christian.: „Numam, Aristidem, Socratem etc. inter beatos coelites" collocat et, Deum „aliquid fidei sua manu in cor Senecae scripsisse", asserit, ex quo iocus Viti Winshemii ortus: „Ca-vete vobis, auditores, a caelo Zwinglianorum; ego non libenter in illo caelo viverem; metuerem enim mihi a clava Herculis." Vide etiam Zwinglii Elench. contra Anabapt., tom. I, opp. fol. 35. Idem tom. I, ep. 1, f. 382: „Ethnieus, si piam mentem domi foveat, Christianus est, etiamsi Christum ignoret." De Prov., tom, I, f. 358, de Seneca scribit, quod „religiose de rerum creatione et conservatione locutus fuerit, quod divinum animum habuerit". Zwinglii patrocinium suscepit Gualtherus, ipsius gener, in Apologia, edita anno 1545, p. 52, ubi quibusdam rationibus Zwinglii opinionem suffulcire conatur. ... 4. Photimani, licet notitiam Dei naturalem plane negent, salvis tamen suis hypothesibus aliter statuere non possunt, quam, cognitionem Dei ad salutem sufficientem gentiles etiam extra ecclesiam habere potuisse. .. . Catech. Racov., p. 25. 26, quaestioni: „Quaenam sunt, quae ad essentiam Dei pertinent, prorsus ad salutem necessaria?" respondet hoc modo: „Sunt ea, quod Deus sit, quod sit tantum unus, quod aeternus, quod perfecte iustus, perfecte sapiens et perfecte potens." Ostorodus, Inst., c. 3, p. 28: „Praeter haec nihil aliud scimus cognitu necessarium, quantum ad essentiam Dei attinet." Atqui ista omnia ex naturali notitia hauriri possunt, ergo iuxta Photinianorum hypothesin gentiles eorum, quae ad salutem sunt necessaria, cognitionem ex natura petere potuerunt."*

1212) *Opp. v. a. IV*, 473. St. L. X, 177.

Die Schrift Alten und Neuen Testaments lehrt erstlich, daß Gott nur einer ist (Monotheismus), Deut. 6, 4: יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד [HEBREW]. Ebenso im Neuen Testament, 1 Kor. 8, 4: Ούδεις θεός ετερος εί μη εϊς. Wir können die ganze Schrift einen großen Protest gegen den Polytheismus nennen. Die Götter der Heiden sind לֹא אֱלֹהִים HEBREW], Nicht-Götter (Jer. 2,11), אֱלִילִים [HEBREW], Nichtige, „Nichts-", ohne reale Existenz, 3 Mos, 19, 4; 26,1, Ebenso im Neuen Testament, 1 Kor. 8, 4: Ούδεν εἴδωλον iν τψ κόσμψ; Apost. 14,15: μάταιοι θεοί. Sie können weder schaden noch nützen; denn רוּחַ בָּם לֹא [HEBREW] und הֶבֶל הֵמָּה [HEBREW] (Jer. 10,6.14.16). Nach der Schrift soll daher auch die Anbetung der Menschen nur monotheistisch sein, nur auf den einen Gott gehen, 2 Mos. 20, 3: „Du sollst keine andern Götter haben neben mir." Ebenso heißt es Mark. 12, 29. 30 nach den Worten: „Unser Gott ist ein einiger Gott" (εϊς).- „Du sollst Gott, deinen HErrn, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele usw. Gäbe es noch andere Götter neben dem einigen, so würde das auf seiten des Menschen eine Teilung des Herzens nach der Zahl der Götter erfordern. Der Polytheismus mit seiner Verehrung mehrerer Götter fällt nicht unter den Begriff des *cultus divinus*. Was die Heiden ihren Göttern opfern, das opfern sie nicht Gott, sondern den Teufeln, 1 Kor. 10,20. Wollen die Heiden wirklich Gott anbeten, so müssen sie ihre Götter fahren lassen und zu dem einen wahren Gott sich bekehren, wie Paulus und Barnabas den Lystranern kundtun: [1213] Εύαγγελιζόμενοι υμάς από τούτων των ματαίων επιστρέφειν Iπί τον θεόν τόν ζώντα, δς έποίησεν τόν ουρανόν κτλ. So gewaltig lehrt die Schrift dem Polytheismus gegenüber den Monotheismus. Aber ebenso entschieden lehrt die Schrift auch, daß der eine Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist ist, also drei Personen in dem einen Gott, denn Vater, Sohn und Geist sind Personenbezeichnungen. Die christliche Taufe geschieht είς τό όνομα τού πατρός και τού υιού και τον άγιον πνεύματος (Matth. 28,19), und der christliche Segenswunsch lautet (2 Kor. 13,13 [14?]): Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος μετὰ πάντων ὑμῶν. „*Abi ad Iordanem et disce Trinitatem*." (Matth. 3, 16. 17.)[1214] Daß die drei Personen in dem

---

1213) Apost. 14, 15.

1214) Dazu Luther in der Predigt am Epiphanienfest, St. L. XII, 1131 ff.: „So mag man dies Fest wohl heißen den Tag der Erscheinung oder Offenbarung der heiligen Dreifaltigkeit."

einen Gott auch schon im Alten Testament klar — wenn auch nicht so klar wie im Neuen Testament — geoffenbart sind, wird im folgenden unter einem besonderen Abschnitt nachgewiesen.

Vermittelt und gewirkt wird diese christliche Gotteserkenntnis nicht durch Gottes Offenbarung im Reich der Natur, in der Geschichte der Menschheit und im Gewissen, sondern nur durch Gottes Offenbarung im Wort, das ist, in der Weise, daß Gott in der Schrift, die sein Wort ist, zu uns Menschen und mit uns Menschen redet und so uns sein inneres Wesen und sein Herz erschließt. Durch die natürliche Gotteserkenntnis, sagt Luther,[1215] erkennen wir Gott gleichsam von außen, nämlich an seinen Werken, wie wir aus der Beschaffenheit eines Hauses auf die Beschaffenheit des Baumeisters zurückschließen. Durch die christliche Gotteserkenntnis hingegen, die auf Gottes Rede oder Wort sich gründet, erkennen wir Gott „von inwendig", „in seinem innerlichen Wesen" und „was er im Sinne habe gegen die Menschen, daß sie selig werden", in der Weise, wie ein Mensch einem andern durch Rede und Wort sein Inneres erschließt und sein Herz und seine Gedanken offenbart. Dieser große Unterschied zwischen der natürlichen und christlichen Gotteserkenntnis würde freilich verschwinden, wenn wir den modernen Theologen in ihrer Behauptung Glauben schenken wollten, daß die Heilige Schrift nicht Gottes eigenes Wort sei, sondern nur die mehr oder weniger von Gott beeinflußte menschliche Anschauung, die die jüdische und die erste christliche Kirche von Gott und göttlichen Dingen hatte. Aber diese Behauptung ist, Gott sei Dank, eine völlig irrige. Wir sahen, daß Christus und seine heiligen Apostel Schrift und Gottes Wort schlechthin „identifizieren". Indem wir an der Schrift bleiben, hören wir, was Gott von sich selbst sagt, und wir erkennen sowohl, daß der eine wahre Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist ist, als auch, welcher Art die Gedanken sind, die Gott von Ewigkeit gegen uns sündig gewordene Menschen gehabt hat.

Und damit kommen wir zu dem praktischen Resultat der christlichen Gotteserkenntnis. Sie läßt uns nicht, wie die natürliche Gotteserkenntnis, im bösen Gewissen stecken, sondern verschafft uns ein gutes Gewissen. Sie ist unsere Seligkeit. Die Schrift nämlich läßt es nicht bei der Mitteilung bewenden, daß in dem einen ewigen Gott dre;i gleich ewige Personen eines und desselben göttlichen Wesens sind, sondern sie verbindet hiermit die weitere Mitteilung,

---

1215) St. L. XII, 629 ff.

daß Gott also die Welt geliebt hat, daß er ihr seinen eingebornen Sohn als Erretter von Sündenschuld und Tod gab, daß der ewige -Sohn in der Zeit Mensch wurde und durch seine stellvertretende Genugtuung die Menschenwelt mit Gott versöhnt hat, und daß der Heilige Geist durch Wirkung des Glaubens an die geschehene Versöhnung die erworbene Seligkeit den Menschen zueignet. Wer im schriftgemäßen Sinne spricht: „Ich glaube an Gott Vater, Sohn und Heiligen Geist", der spricht damit zugleich: „Ich glaube an den Gott, der mir Sünder gnädig gesinnt ist."

Zu allen Zeiten und sonderlich auch zu unserer Zeit hat man sich an dem langwierigen und mit mancherlei Ärgernissen verbundenen Kampf gestoßen, den die christliche Kirche um die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit geführt hat. Aber die christliche Kirche wußte, daß sie um ihre christliche Gotteserkenntnis und damit um ihre Seligkeit kämpfte. Auch die Kirche der Reformation bekennt im ersten Artikel der Augustana die Trinitätslehre und sagt sich zugleich von allen Leugnern derselben los. Die Apologie urteilt,[1216) daß alle Leugner der Trinität, die innerhalb der äußeren Christenheit aufgestanden sind, außerhalb der christlichen Kirche stehen. Sehen wir auf Luther, so tritt uns sofort entgegen, daß er mit demselben Ernst, womit er die christliche Lehre von der Rechtfertigung wieder auf den Leuchter stellte, auch die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit unaufhörlich und mit der größten Entschiedenheit gelehrt hat. Und zwar nicht bloß als Professor der Theologie in scharf gefaßten theologischen Thesen,[1217) sondern in allen seinen Schriften [1218) und insonderheit auch in seinen Predigten für das christliche Volk. Man lese z.B. zwei am Trinitatissonntag gehaltene Predigten,[1219) in denen sowohl der Unterschied zwischen der natürlichen und der christlichen Gotteserkenntnis als auch der unzertrennliche Zusammenhang zwischen den Lehren von der Dreieinigkeit und der Rechtfertigung in allgemeinverständlicher

---

1216) M. 77, 2.

1217) Vgl. Opp. v. a. IV, 470 sqq.: *Disputatio theologica de mysterio sanctae Trinitatis* vom Jahre 1544 und *Disputationes duae de unitate essentiae divinae et de distinctione personarum in divinitate* vom Jahre 1545. Die deutsche Übersetzung: Walch X, 217 ff.; St. L. X, 177 ff.

1218) Besonders ausführlich in der Auslegung der letzten Worte Davids, St. L. III, 1884 ff.

1219) St. L. XII, 628 ff.; XIII, 664 ff. In der Erl. Ausg. finden sich beide Predigten 9,1—37.

Weise dargelegt wird. Auch jeder Theologe wird diese Predigten mit Nutzen lesen. Wir setzen aus der ersten Predigt einen Teil hierher. Luther sagt: „Dies ist der Christen Offenbarung und Erkenntnis von Gott, daß sie nicht allein wissen, daß da ist ein einiger, wahrhaftiger Gott außer und über alle Kreaturen, und nicht mehr denn derselbige einige Gott sein könne, sondern auch, was derselbige einige Gott in seinem inwendigen unergründlichen Wesen ist. Denn menschliche Vernunft und Weisheit kann dennoch von sich selbst so weit kommen, daß sie schließt (wiewohl schwächlich), daß da müsse ein einig, ewig, göttlich Wesen sein, welches alle Dinge erschaffen, erhält und regiert, weil sie sieht solch schön, trefflich Geschöpf, beide im Himmel und Erden, so wunderbarlich, ordentlich und gewiß, in seinem Regiment gefaßt und gehend, daß sie sagen muß, es sei nicht möglich, daß es soll ohngefähr oder von sich selbst also gemacht sein und gehen, sondern es müsse ein Schöpfer und HErr sein, von dem es alles herkomme und regiert werde, und also an den Kreaturen Gott erkennen muß; wie St. Paulus Röm. 1, 20 auch sagt, daß Gottes unsichtbares Wesen, das ist, seine ewige Kraft und Gottheit, wird ersehen, so man des wahrnimmt an den Werken, nämlich an der Schöpfung der Welt. Das ist eine Erkenntnis (*a posteriore*), da man Gott von außen ansieht an seinen Werken und Regiment, wie man ein Schloß oder Haus auswendig ansieht und dabei spürt den Herrn oder Hauswirt. Aber (*a priore*) von inwendig her hat keine menschliche Weisheit noch nie ersehen können, was und wie doch Gott sei in sich selbst oder in seinem innerlichen Wesen, kann auch niemand etwas davon wissen noch reden, denn welchen es offenbaret ist durch den Heiligen Geist. Denn gleichwie niemand weiß, spricht St.Paulus 1 Kor. 2,11, was in dem Menschen ist, denn der Geist des Menschen, der in ihm ist, also auch was in Gott ist, kann niemand wissen denn der Geist Gottes. Von außen mag ich wohl sehen, was du tust, aber das kann ich nicht sehen, was du im Sinne hast und denkst. Und wiederum kannst du auch nicht wissen, was ich gedenke, es sei denn, daß ich dir es durchs Wort oder Zeichen zu verstehen gebe. Also können wir viel weniger sehen und erkennen, was Gott in seinem eigenen, heimlichen Wesen ist, bis der Heilige Geist, welcher auch forscht und schaut die Tiefe der Gottheit, spricht Paulus daselbst, uns solches offenbaret; wie er denn tut durch die Predigt dieses Artikels, darin er uns lehrt, daß in der göttlichen Majestät nicht mehr denn ein einig, ungeteilt Wesen ist und doch

in demselben also getan, daß da erstlich ist die Person, die da heißt der Vater; und von diesem die andere, welche ist der Sohn, von Ewigkeit geboren; und die dritte, von diesen beiden ausgehend, nämlich der Heilige Geist. Diese drei Personen trennen sich nicht voneinander wie zween oder drei Brüder oder Schwestern, sondern bleiben in einerlei ewigem, ungeteiltem und unzertrennlichem Wesen. Solches ist nicht, sage ich, durch menschliche Vernunft erforscht, erklettert oder erstiegen, sondern oben vom Himmel herab offenbart; darum können auch allein die Christen davon reden, beide was da sei die wesentliche Gottheit in sich selbst, dazu auch, wie er von außen, in seinen Kreaturen, sich erzeige, und was er im Sinn habe gegen die Menschen, daß sie selig werden. Denn das hören sie alles von dem Heiligen Geist, der es durchs Wort offenbart und verkündigt. Die andern aber, so solche Offenbarung nicht haben und nach ihrer eigenen Weisheit richten, als Juden, Türken und Heiden, die müssen wohl solche Predigt halten für den größten Irrtum und höchste Ketzerei und sagen, wir Christen seien toll und töricht, daß wir drei Götter machen, so doch nach aller Vernunft, ja auch nach Gottes Wort nicht mehr denn ein Gott sein kann; denn es reime sich nicht, daß mehr denn ein Wirt in einem Hause, mehr denn ein Herr und Fürst in einem Regiment sei; viel weniger, daß mehr denn ein Gott über Himmel und Erden regiere; meinen, sie haben mit solcher Weisheit uns gewaltiglich niedergelegt und mit unserm Glauben aller Welt zu Spott und Hohn gesetzt; gerade als wären wir so gar grobe Köpfe und große Narren, daß wir solches nicht auch könnten ersehen, die wir doch, Gott Lob! ja auch so viel Menschenverstand haben und ja sowohl als sie, wo nicht besser und mit mehr Gründen streiten und beweisen denn sie mit ihrem ganzen Alkoran und Talmud, daß nicht mehr denn ein einiger Gott sei. . . . Nun haben wir Christen die Schrift, der wir gewiß sind, daß sie Gottes Wort ist, welche auch die Juden selbst haben und von ihren Vätern an uns kommen ist, daraus auch und aus keiner andern alles, was man weiß von Gott und göttlichen Werken, auch bei Türken und Heiden (so nicht öffentlich Fabeln und erdichtet ist) von Anfang der Welt genommen ist, dazu mit großen Wunderwerken bestätigt und erweiset bis auf den heutigen Tag. Diese sagt uns nun von diesem Artikel also, daß wohl kein Gott noch göttlich Wesen ist außer dem einigen; stellt uns aber Gott nicht allein von außen vor, sondern führt uns auch in sein inwendiges Wesen und zeigt, daß in demselben sind drei Personen, doch nicht drei Götter oder

dreierlei Gottheit, sondern einerlei ungeteilt göttlich Wesen." Nachdem Luther den Schriftbeweis für die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit geführt, fügt er in bezug auf das praktische Resultat im Vergleich mit der natürlichen Gotteserkenntnis hinzu: „Was hilft dich's, wenn du nichts mehr kannst sagen, denn Gott ist den Frommen gnädig und straft die Bösen? Wer macht dich gewiß, daß du fromm seiest und Gott gefallest mit deiner päpstischen und türkischen Möncherei und Heiligkeit? Ist's genug daran, daß du sagst, wer solchen Orden halte, dem wolle Gott den Himmel geben? Nein, lieber Bruder, es gilt hier nicht wähnen oder sagen, was dich gut dünkt; denn das könnte ich sowohl als du; wie denn auch geschieht, daß ein jeder etwas Sonderes erdenkt, dieser eine graue, jener eine schwarze Mönchskappe usw.; sondern hören und wissen, was Gottes Rat, Wille und Meinung sei. Das wird dir kein Mensch aus seinem Kopf sagen, kein Buch auf Erden lehren ohne das einige Wort und Schrift, von Gott selbst gegeben, welche uns verkündigt, daß er seinen Sohn in die Welt gesandt, sie von Sünden und Gottes Zorn zu erlösen, also daß, wer an ihn .glaubt, soll das ewige Leben haben."

3. Der Kampf der Kirche um die christliche Gotteserkenntnis. ^

Wir haben unter dem vorstehenden Abschnitt gesehen, daß nach der christlichen, aus der Heiligen Schrift geschöpften Gotteserkenntnis der eine wahre Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist ist, und daß auf dieser Gotteserkenntnis die Seligkeit der Menschen beruht. Diese Gotteserkenntnis ist auch nicht erst durch Konzile, z.B. durch das Nizäische Konzil oder das von Konstantinopel, Kirchenglaube geworden, sondern die Erkenntnis des dreieinigen Gottes war von allem Anfang an der Glaube der Christen auf Grund der mündlich verkündigten und schriftlich fixierten Lehre der Apostel.[1220] Luther weist nach, daß alles, was die ersten vier Hauptkonzile in Sachen der christlichen Lehre von der Person Christi und der heiligen Dreieinigkeit beschlossen haben, „gar viel reichlicher und gewaltiger" in der Heiligen Schrift gelehrt sei.[1221] Aber Tatsache ist, worauf Luther ebenfalls immerfort hinweist, daß die christliche Kirche ob der Trini-

---

1220) Apost. 2, 42; Eph. 2, 20; 2 Thess. 2, 15.

1221) Von den Konziliis und Kirchen, St. L. XVI, 2248.

tätslehre allezeit in hartem Kampf gestanden hat sowohl gegen Feinde von außen als auch gegen Irrrgeister, die in ihrer eigenen Mitte aufstanden. Augusti bemerkt:[1222] „Die Geschichte macht uns teils mit absoluten Gegnern, teils mit mannigfaltigen Erklärungs- und Modifikationsversuchen bekannt." Heiden, Juden und Mohammedaner behaupteten und behaupten, daß die christliche Kirche drei Götter lehre. Im Koran heißt es: [1223] „Glaubt an Gott und seinen Gesandten [Jesus], sagt aber nichts von der Dreiheit. Vermeidet das, und es wird besser um euch stehen. Es gibt nur einen einzigen Gott. Fern von ihm, daß er einen Sohn habe! . . . Der Schöpfer Himmels und der Erde, wie sollte er einen Sohn haben, da er ja keine Frau hat?" Aber sonderlich ist die christliche Kirche durch Leute beunruhigt und zerrüttet worden, die aus ihrer eigenen Mitte hervorgingen, aber sich sehr unkirchlich betrugen. Sie wagten es, ja hielten es für ihre Aufgabe, eine Lehre von Gott vorzutragen, die nicht der Schrift entnommen, sondern ein Produkt ihrer eigenen menschlichen Gedanken war. Die einen meinten, sie müßten, um die Einheit Gottes festzuhalten, die drei Personen in Gott fahren lassen. Andere hingegen haben die Einheit des göttlichen Wesens und damit die Einheit Gottes (das εἷς θεός) aufgegeben, weil sie meinten, daß nur auf diese Weise drei wirklich verschiedene Personen festgehalten werden könnten. Daß die moderne Theologie, die sich von der Schrift als Quelle und Norm der Theologie ausdrücklich lossagt, die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit nicht intakt läßt, versteht sich von selbst. Wir stoßen gelegentlich schon auf Äußerungen, die mit dem Spott des Koran über „die Dreiheit" in der christlichen Religion auf gleicher Linie liegen. Dies ist z.B. der Fall, wenn die Schriftlehre von den drei Personen in dem einen Gott als die „Etablierung einer himmlischen Familie" bezeichnet wird.[1224]

Weil nun die christliche Gotteserkenntnis darin besteht, „daß wir einen einigen Gott in drei Personen und drei Personen in einiger Gottheit ehren und nicht die Personen ineinandermengen noch das göttliche Wesen zertrennen", so stand und steht die christliche Kirche im Kampf 1. gegen die Leugner der drei Personen, 2. gegen die Leugner des einen Gottes oder des einen göttlichen Wesens.

1222) System der christlichen Dogmatik, § 120.
1223) Zitiert bei Baier-Walther 1,131.
1224) Vgl. R. Seeberg, Grundwahrheiten 5, S. 122.

Der Kampf gegen die Leugner der drei Personen. ^

Die Leugner der drei Personen werden gewöhnlich unter dem Gesamtnamen Monarchianer, Unitarier, Antitrinitarier usw. zusammengefaßt. Sie sind in verschiedenen Gestalten aufgetreten. Die einen sagten: Es gibt nur eine göttliche Person, aber diese eine Person hat sich nacheinander in drei verschiedenen Erscheinungsweisen (*tres modi apparitionis*) als Vater, Sohn und Heiliger Geist geoffenbart oder drei Rollen (πρόσωπα) gespielt. Dies ist der sogenannte modalistische Monarchianismus, als dessen Vertreter gewöhnlich Sabellius angeführt wird (260 exkommuniziert). Andere sagten: Christus ist keine göttliche Person, sondern ein bloßer Mensch, in dem aber die eine göttliche Person in einzigartiger Weise gewirkt hat, so daß er Gott genannt werden kann. Auch der Heilige Geist ist keine göttliche Person, sondern Gottes Kraft, die in Moses und in den Propheten und zuletzt in Christo in ganz besonderer Weise wirksam wurde. Dies ist der sogenannte dynamistische Monarchianismus, als dessen Hauptvertreter Paulus von Samosata gilt (272 abgesetzt). Es wurde und wird darüber verhandelt, wie weit die modalistischen und die dynamistischen Monarchianer sich voneinander unterschieden und, wie weit sie ineinander übergingen.[1225] Jedenfalls steht so viel fest, daß beide Parteien die drei Personen in Gott leugneten. Zu den Leugnern der drei Personen gehörten auch die alten Photinianer, die Anhänger des Photinus (Bischof von Sirmium, † um 366), deren Lehre im sechzehnten Jahrhundert von den Sozinianern erneuert wurde. Zu unserer Zeit gehören zu den Unitariern alle protestantischen Theologen, die die „Zweinaturenlehre" oder die „Enhypostasie" ablehnen und den Menschen Christus eine eigene Person bilden lassen. Wenn Seeberg sagt:[1226] „Diese ewige Liebesenergie [Gottes] erfüllte die menschliche Seele Jesu, so daß sie ihr Inhalt wurde. Das ist die Gottheit Christi", so ist er etwa den dynamistischen Monarchianern zuzuzählen.[1227] Die meisten englischen, amerikanischen und deutschen Unitarier vertreten die Leugnung der drei Personen in dynamistischer Form.

1225) Vgl. z. B. Buddeus, *Theol. Dogmaticae* 1741, § 54, p. 297 sqq. Adolf Harnack, Dogmengesch.4 1905, § 25. 26, S. 140 ff.

1226) Grundwahrheiten 5, S. 115.

1227) Die weiteren Ausführungen unter dem Abschnitt „*Unio personalis* und christologische Aufstellungen der Neuzeit", Bd. II, S. 118 ff.

Der Schriftbeweis, womit die christliche Kirche den Unitarismus überwunden hat und noch überwindet, liegt klar vor:

a. In den Namen Vater, Sohn, Heiliger Geist. Jeder, der diese Namen hört, denkt nicht an drei Erscheinungsformen, Wirkungen oder Willen einer Person, sondern an drei Personen oder drei „Ich".

b. In den Prädikaten, die in der Schrift mit Vater, Sohn und Heiligem Geist verbunden werden, wie „erkennen", „wollen", „lehren", „strafen", „reden" usw. So ist vom Vater und Sohn ausgesagt γινώσκειν (Matth. 11, 27), vom Sohn ἐξηγεῖσθαι (Joh. 1,18), θέλειν (Joh. 17, 24), vom Heiligen Geist διδάσκειν (Joh. 14, 26), ἐλέγχειν (Joh. 16, 8), λαλεῑν (Apost. 28, 25). Alle diese Prädikate bezeichnen persönliche Akte. Es gelten hier die Axiome: *Actiones semper sunt personarum sive suppositorum intelligentium. Opera sunt personis propria*.

c. In den Schriftaussagen, welche das Verhältnis zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist ausdrücklich als άλλος και άλλος και άλλος bezeichnen. So heißt in der Schrift der Vater ausdrücklich άλλος im Verhältnis zum Sohne [1228] und der Heilige Geist άλλος im Verhältnis zum Vater und zum Sohn.[1229] Daher das Athanasianum: [1230] *Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti*. Was die Definition des Wortes „Person" betrifft, so genügt die im ersten Artikel der Augsburgischen Konfession gegebene voll und ganz: „Und wird durch das Wort *Persona* verstanden nicht ein Stück, nicht eine Eigenschaft in einem andern, sondern das selbst besteht, wie denn die Väter in dieser Sache dies Wort gebraucht haben." *Et nomine personae utuntur ea significatione, qua usi sunt in hac causa scriptores ecclesiastici, ut significet non partem aut qualitatem in alio, sed quod proprie subsistit.* Behauptungen neuerer Theologen, es sei zu unserer Zeit gelungen, den Begriff „Person" tiefer zu fassen, als es der alten Kirche möglich gewesen sei, beruhen auf Einbildung, wie unter dem Abschnitt „Die kirchliche Terminologie im Dienst der christlichen Gotteserkenntnis" näher darzulegen ist.

1228) Joh. 5, 32: λλος έατιν δ μαρτύρων περί εμον, V. 37: Ὁ πέμψας με πατήρ, εκείνος μεμαρτύρηκεν περί εμον.

1229) Joh. 14, 16: Ἐρωτήσω τον πατέρα και άλλον παράκλητον δώσει νμῖν.

1230) M., S. 30.

4. Der Kampf gegen die Leugner des einen Gottes. ^

Die Einheit Gottes (*unus Deus*) wird geleugnet, wenn den drei Personen in Gott auch drei göttliche Wesen (*tres essentiae divinae*) oder drei göttliche Naturen (*tres naturae divinae*) zugeschrieben werden. Dies geschieht a) seitens der Tritheiten, die drei göttliche Wesen oder Naturen von gleicher Qualität in Gott annehmen; b) seitens der Subordinatianer, die drei göttliche Wesen von verschiedener Qualität oder Würde lehren. Als Repräsentanten der Tritheiten sind zu nennen Joh. Philoponus im sechsten Jahrhundert († nach 610) und Roscellinus im elften Jahrhundert.[1231)] In die Klasse der Subordinatianer gehören die Arianer und Semiarianer, die Arminianer, auch moderne Lutheraner. In besonders ausgesprochener Weise Kahnis, von dem die liberalen Theologen mit Genugtuung berichten, daß er Sohn und Geist „Gott in des Wortes zweitem und drittem Sinn" nennt.[1232)]

1231) Dokumente bei Gieseler, Kirchengesch., über Philoponus I, 577 f., über Roscellin II, 2, S. 353 f. über den tritheistischen Streit im allgemeinen RE.2 XVI, 47 ff. Wenn es auch der etwas verworrenen Berichte wegen schwierig ist, alle Einzelheiten in diesem Streit festzustellen, so ist doch so viel gewiß, daß beide, Philoponus und Roscellin, meinten, es seien in der Trinität nach der Zahl der Personen auch drei göttliche Naturen oder drei Gottheiten anzunehmen. Auch der Grund dieses Abirrens von der Lehre der Schrift und der christlichen Kirche läßt sich nicht verkennen. Es liegt ein Versuch vor, die Schriftlehre von der Trinität im apologetischen Interesse vernunftgemäß zu gestalten. Beide meinten, daß das, was in bezug auf drei menschliche Personen gilt: *Quot personae, tot essentiae*, auch auf die drei Personen in der Gottheit anzuwenden sei:*Quot personae divinae, tot essentiae divinae*. Aber nun steht es bekanntlich so, daß Gott weder in seinem Handeln noch in seinem Wesen sich nach dem menschlichen Denken richtet.- Ditz Schrift — und nach ihr die christliche Kirche — lehrt, wie wir gesehen haben, *tres personas et unam numero essentiam in Divinitate*. Roscellin widerrief auf der Synode zu Soissons (1092). Gegen ihn hat Anselm seine Schrift *Liber de Fide Trinitatis et de Incarnatione Verbi contra Blasphemias Ruzelini* verfaßt, über Roscellin im besondern vgl. Landerer-Hauck (RE.2 XIII, 52 ff.), wo auch über den Zusammenhang zwischen Roscellins Nominalismus und seiner Dreinaturenlehre nach unserer Meinung richtig geurteilt wird. Roscellin verneinte ganz richtig die objektive Existenz der *genera* und *species*. Sein Fehler bestand darin, daß er das, was von drei Menschen gilt, auf die drei Personen in dem einen Gott übertrug.

1232) Die arminianischen Dogmatiker lehren den Subordinatianismus sehr entschieden. Episcopius, *Inst. Theol*. IV. 2, 32; Limborch, *Theol. Christ*. II, 17, 25. 26. Limborch will zugeben, daß Sohn und Geist das göttliche Wesen zukomme: *Colligimus, essentiam divinam et Filio et Spiritui Sancto esse communem,*. Er setzt aber hinzu: *Sed est quaedam supereminentia Patris*

Gegen die Tritheiten mit ihren drei gleichen göttlichen Naturen und gegen die Subordinatianer mit ihren drei ungleichen göttlichen Wesen hält die christliche Kirche fest, daß weder von einer Vervielfältigung (*multiplicatio*) noch von einem Gradunterschied (*subordinatio*) hinsichtlich des göttlichen Wesens die Rede sein kann, weil ein und dasselbe göttliche Wesen, nicht bloß der Art nach, sondern der Zahl nach (*eadem numero essentia*), Vater, Sohn und Heiligem Geist zukommt. Das ist die klare Lehre der Schrift.

Die Schrift lehrt folgendes: Das göttliche Wesen oder die Gottheit ist nur einmal oder — wie es auch ausgedrückt worden ist — nur in einem Exemplar vorhanden, 1 Kor.8,4: ονόείς θεός ei μη εϊς, und diese nur einmal vorhandene Gottheit hat jede Person ganz. Also nicht so, daß dem Vater das erste Drittel, dem Sohn das zweite Drittel und dem Heiligen Geist das dritte Drittel des göttlichen Wesens zukäme, sondern so, daß das ganze ungeteilte göttliche Wesen sowohl dem Vater als dem Sohn als auch dem Heiligen Geist zukommt. Dies ergibt sich nicht nur aus der Unendlichkeit des göttlichen Wesens, die jede Teilung ausschließt, sondern dies ist auch ausdrücklich in der Schrift gelehrt. Kol. 2, 9 heißt es vom Sohn: In ihm Wohnt παν το πλήρωμα τής θλεότητος, und Apost. 5,4 heißt es in bezug auf den Heiligen Geist in der Strafrede an Ananias: Du hast nicht Menschen gelogen, sondern τώ θεφ, wo ό θεός sicherlich die ganze Gottheit, nicht bloß ein Drittel derselben, bezeichnet. Daß ein und dasselbe ganze göttliche Wesen jeder der drei Personen zukommt, ist auch dadurch bezeugt, daß nach dem Taufbefehl (Matth. 28,19) Vater und Sohn und Heiliger Geist nur einen göttlichen Namen (ονομα) haben: βαπτίζοντες αυτους εις τό δνομα τοϋ πατρός και τον νιον και τον άγιον πνεύματος. Ferner: Der göttliche Majestätsname des Alten Testaments ist Jehovah, אֶהְיֶה [HEBREW]. Dies ist der Gottesname, welcher das ewige und

---

respectu Filii et Patris et Filii respectu Spiritus Sancti ratione dignitatis et potestatis. Dignius siquidem est generare quam generari, spirare quam spirari. Damit ist der erste Satz, daß die *essentia divina* auch dem Sohn und dem Heiligen Geist zukomme, aufgegeben. Ähnlich Episcopius den Worten und der rationalistischen Begründung nach. — Über Kahnis als Subordinatianer Nitzsch-Stephan, S. 490. Ausführliche Zitate aus Kahnis' Dogmatik und Hofmanns „Schriftbeweis" Baier II, 53 ff. Die Stellung der modernen Lutheraner in der Lehre von Gott ist eingehend behandelt in einer längeren Artikelreihe unter der Überschrift „Der moderne Subordinatianismus im Licht der Schrift", L. u. W. 40, 17—323. Der Verfasser ist D. Stöckhardt.

unveränderliche göttliche Sein (das absolute Sein) oder Gott in seinem Wesen (*essentia*) bezeichnet. Gott selbst erklärt diesen Namen etymologisch und sachlich 2 Mos. 3,14: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה [HEBREW] also *semper idem*. Luther sagt in bezug auf den Namen „Jehovah" als Bezeichnung Gottes: „Es heißt mit ihm (Gott) eitel Ist oder Wesen"[1233] Während אֱלֹהִים [HEBREW] auch von Kreaturen gebraucht

---

1233) Luthers gewaltige Worte über den Namen „Jehovah" verdienen immer wieder gelesen zu werden. Er schreibt St. L. XX, 2057 f. in seiner Schrift vom Schem Hamphoras [paragraphs # 75b-78]: „Jetzt wollen wir den einen Namen, Jehovah genannt, handeln, mit welchem der Teufel und Juden viel Zauberei und allerlei Mißbrauch und Abgötterei treiben. Dieser Name Jehovah, nach der Grammatica, kommt her von dem Wort Haja oder Hava, das heißt lateinisch, *fuit, in praeterito, esse*; deutsch, wesen oder sein; und das J kann sein *nota nominis verbalis*. wie Josaphat, Jesaias, Jeremias und viel andere Namen, und ist so viel als im Lateinischen *ens*, im Griechischen *on*. Wir Deutschen müssen sprechen: er ist's, und wird also Trigrammaton im Latein, Dygrammaton im Griechischen, Hexagrammaton im Deutschen, oder wollen wir schlecht ‚ist' nehmen, so ist's auch Trigrammaton. Daß sie nun vorgeben, der Name Jehovah solle unaussprechlich sein, wissen sie nicht, was sie lallen; meinen sie die Buchstaben, so kann's nicht wahr sein, denn er heißt Jehovah. Und so er kann mit Federn und Tinte geschrieben werden, warum sollte er nicht auch mit dem Munde, der viel besser denn Federn und Tinte ist, genennet werden? Oder warum heißen sie ihn nicht auch unschreiblich, unleserlich, undenkerlich? Summa, es ist faul Ding. Tun sie es aber von Ehren wegen, so sollten sie es auch in allen andern Namen tun und dieselben auch unaussprechlich sein lassen. Denn es heißt: Du sollst Gottes Namen nicht mißbrauchen; darum ist das auch faul. So saget's die Schrift nirgend, daß einiger Gottes Name soll unaussprechlich sein, sonst wären die alle unschuldig, so Gottes Namen mißbrauchen, weil sie sagen möchten, sie hätten seinen Namen nicht können nennen, schweige denn mißbrauchen. Das sagt sie wohl, Gottes Wesen, Gewalt, Weisheit, Güte, und was man mehr von Gott sagen kann, sei unaussprechlich, unmeßlich, unendlich, unbegreiflich usw., daß nicht die Buchstaben oder Silben, sondern dasjenige, so damit bedeutet wird, unaussprechlich sei. Ja, so müßte man vom unaussprechlichen Namen Gottes reden. Denn er hat sein Wesen von niemand, hat auch keinen Anfang noch Ende, sondern ist von Ewigkeit her, in und von sich selbst, daß also sein Wesen nicht kann heißen 'gewest' oder ‚werden'; denn er hat nie angefangen, kann auch nicht anfahen zu werden, hat auch nicht aufgehört, kann auch nicht aufhören zu sein; sondern es heißt mit ihm eitel Ist oder Wesen, das ist, Jehovah. 2 Mos. 3, 14. Da die Kreatur geschaffen ward, da ist schon sein Wesen, und was noch werden soll, da ist er bereitan mit seinem Wesen. Auf diese Weise redet Christus von seiner Gottheit, Joh. 8, 58: ‚Ehe denn Abraham ward, bin ich'; spricht nicht: 'Da war ich', als wäre er hernach nicht mehr; sondern: ‚Ich bin', das ist, mein Wesen ist ewig, ist nicht gewest, wird nicht werden, sondern ist ein eitel Ist. Darum, wie sein Ist, Bin oder Wesen unbegreiflich ist, so ist's auch unaussprechlich; denn keine Kreatur kann begreifen das, so ewig ist. Daher die Engel ewig selig sind, denn

wird, insofern diese wirklich oder vermeintlich göttliche Funktionen und göttliches Ansehen haben (obrigkeitliche Personen, Ps. 82, 6; die Götzen der Heiden, 5 Mos. 4,28), so wird יְהוָה [HEBREW] nur von Gott gebraucht. Daher die Benennung: *Nomen Dei essentiale et incommunicabile*,[1234] Aber dieser Name wird nicht nur dem Vater, sondern auch dem Sohn und dem Heiligen Geist beigelegt. Der 2 Mos. 3,2 genannte מַלְאַךְ יְהוָה [HEBREW], das ist, der Gesandte Gottes κατ' ἐξοχήν, der Sohn Gottes, ist יְהוָה [HEBREW] selbst, V. 4. 7. 15, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Nach Ps.85,9 hört das Volk des Alten Bundes, was הָאֵל יְהוָה [HEBREW] redet. Nach 2 Sam. 23, 2; 1 Petr. 1, 12 ist es aber der Heilige Geist, der Geist Jehovahs und der Geist Christi, der in den Propheten geredet hat. So ist der Heilige Geist הָאֱלוֹ יְהוָה[HEBREW]. Im Neuen Testament heißt der Sohn Gottes nicht nur ὁ κύριος και ὁ θεός (Joh. 20,28), sondern auch ὁ ἀληθινός θεός (1 Joh. 5, 20), ὁ μέγας θεός (Tit. 2, 13), ὁ ών έπι πάντων θεός (Röm. 9,5). Ebenso gibt die Schrift dem Heiligen Geist im Unterschied von Kreaturen das Prädikat ὁ θεός, Apost. 5,3.4: Du hast nicht Menschen gelogen, άλλα τῳ θεω.

Ferner: Wie es keine Teilung und keinen Gradunterschied im göttlichen Wesen gibt, sondern jeder Person das ganze göttliche Wesen ohne Teilung zukommt, so gibt es nach der Schrift auch keine Teilung und keinen Gradunterschied in bezug auf die göttlichen Eigenschaften (*attributa divina*), die göttlichen Werke (*opera divina ad extra*) und die göttliche Anbetung (*cultus divinus*). — Was 1. die göttlichen Eigenschaften betrifft, so deutet die

---

sie können sich des ewigen Wesens Gottes nicht satt sehen und freuen noch begreifen; und wo es zu begreifen wäre, so könnte es nicht ewig sein, müßte selbst auch ein Ende oder Anfang haben und könnte niemand ein Wesen geben noch erhalten, weil es selbst ungewiß seines Wesens wäre. Weiter, ist seine Weisheit, Macht, Güte usw. auch ewig und unbegreiflich, weil es nichts anderes denn sein göttliches Wesen selbst sein muß. Zum dritten, das wohl höher ist, daß im göttlichen Wesen ist Gott Vater, Sohn, Heiliger Geist, drei Personen in einigem, ewigem, unbegreiflichem Wesen. Ja, solches alles von Gott sagen, das möcht' ein unbegreiflicher, unaussprechlicher Namen heißen. Wer will ein solch wunderlich Wesen nennen, ausdenken, aussprechen, ausschreiben? Auf die Weise werden vielleicht die Alten den Namen Jehovah unaussprechlich genennet haben, weil er Gottes Wesen, nach der Grammatica, bedeutet, welches (wie gehört) ein eitel Ist von Ewigkeit und drei Personen genennet wird." *[Ed. note: English edition pgs 385-386 note 18 is highly abridged and a free translation.* Green *highlighted text was omitted in translation. See my full translation from paragraphs #s 75-78* here.]

1234) Mehr über diesen Namen unter dem Abschnitt „Die heilige Dreieinigkeit im Alten Testament".

Schrift nirgends an, daß z.B. die göttliche Allmacht oder die göttliche Allwissenheit oder die göttliche Allgegenwart zu einem Drittel dem Vater, zum zweiten Drittel dem Sohn und zum dritten Drittel dem Heiligen Geist zukomme, sondern die Schrift schreibt die genannten Eigenschaften ohne Teilung und ohne Beschränkung nicht nur dem Vater, sondern auch dem Sohn und dem Heiligen Geist zu. Dem Sohn wird schlechthin zugeschrieben die Allmacht (Joh. 10,28), die Allwissenheit (Joh. 21, 17), die Allgegenwart (Matth. 28, 20). Ebenso wird dem Heiligen Geist ohne Beschränkung zugeschrieben die Allmacht (Ps. 33, 6), die Allwissenheit (1 Kor. 2, 10), die Allgegenwart (Ps. 139,7). — Was 2. die göttlichen Werke betrifft, so sagt die Schrift ein und dieselben göttlichen Werke (*opera ad extra*) nicht nur vom Vater, sondern auch vom Sohn und vom Heiligen Geist aus. Die Schöpfung der Welt ist ein Werk des Sohnes (Joh. 1,3; Kol. 1,16; Hebr. 1,10), aber ebenso ein Werk des Heiligen Geistes (Ps.33,6; Hiob 33,4) usw. — 3. Weil den drei Personen ein und dieselbe Gottheit und ein und dieselben Attribute und *operationes* zukommen, so kommt ihnen auch ein und dieselbe göttliche Anbetung zu: *Trium personarum unus est cultus divinus*. In bezug auf den Sohn wird ganz besonders eingeschärft, daß alle den Sohn ehren sollen, καθώς τιμώσι τόν πατέρα (Joh. 5,23). Was den Heiligen Geist betrifft, so behauptet zwar Kardinal Gibbons,[1235] daß die göttliche Anbetung des Heiligen Geistes sich nicht aus der Schrift beweisen lasse, sondern durch die Tradition und Autorität der Papstkirche ein Teil des christlichen Glaubens geworden sei. Sie ist aber in der Schrift überall dort gelehrt, wo dem Heiligen Geist ein und dieselbe göttliche Majestät und ein und dieselben göttlichen Eigenschaften und Werke zugeschrieben werden. Daß dem Heiligen Geist ein und derselbe *cultus divinus* mit dem Vater und dem Sohne zukommt, ist ausgedrückt in den Taufworten Matth. 28,19. Indem wir uns auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes taufen lassen, beten wir den Heiligen Geist mit demselben *cultus divinus* an wie den Vater und den Sohn. Athanasianum: [1236] *Ita ut per omnia, sicut iam supra dictum est, et Trinitas in.unitate et unitas in Trinitate veneranda sit*.

1235) *The Faith of Our Fathers*, p. 111.
1236) M., S. 31, 25.

5. Einwände gegen die Homousie oder die Einheit Gottes. ^

Erster Einwand: Wenn Christus Joh. 17,3 den Vater „den allein wahren Gott" (τον μόνον αληθινόν θεόν)) nennt, so kann ihm nicht die Homousie mit dem Vater zukommen. Antwort: Aber gerade die Homousie ist es, die Christus so klar und entschieden für sich beansprucht. Wenn Christus z. B. Joh. 10, 30 sagt: Εγώ και ὁ πατήρ εν ίομεν, so erklärt er damit, daß zwischen ihm und dem Vater Wesenseinheit bestehe. Eine andere Auffassung dieser Worte ist nicht möglich, weil Christus mit demεν ίομεν die Tatsache begründet, daß, wie dem Vater, so auch ihm niemand die Schafe aus seiner Hand reißen könne. Aber wenn Christus sich so entschieden Wesenseinheit mit dem Vater zuschreibt, wie kommt es denn, daß er sich Joh. 17,3 noch neben dem Vater als Objekt nennt, das von den Menschen erkannt werden müsse, wenn sie des ewigen Lebens teilhaftig werden sollen? Wir sind zur Beantwortung dieser Frage nicht aufs Raten angewiesen, sondern Christus selbst gibt uns die Antwort in den unmittelbar folgenden Worten (V. 4) an: „Ich habe dich verkläret auf Erden." Hiernach steht es so, daß „der allein wahre Gott" nur in dem in die Welt gesandten Sohn erkannt werden kann. Ausführlich beschreibt dies Christus auch in dem längeren Abschnitt Joh. 14, 6—11, der mit den Worten beginnt: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich." Auch Joh. 17 ist die Wesenseinheit mit dem Vater klar ausgesprochen, wenn Christus V. 2 von sich sagt, daß er (Christus) das ewige Leben gebe, was nur dem einen wahren Gott zukommt. Aber der eigentliche Skopus von Joh. 17 ist, die große praktische Frage zu beantworten, wie der eine wahre Gott, außer dem es keinen andern gibt, von den Menschen heilsam erkannt werde. Und das geschieht allein in dem, den Gott gesandt hat (ον άπέοτεάας Ιηοονν Χριστόν), in dem menschgewordenen Sohn Gottes. Das ist der Grund, weshalb Christus Joh. 17, 3 sich neben dem allein wahren Gott als Erkenntnisobjekt nennt, wie er V. 4 sofort hinzufügt: „Ich habe dich verkläret auf Erden", und V. 6: „Ich habe deinen Namen offenbaret den Menschen", und V. 14: „Ich habe ihnen gegeben dein Wort." So im wesentlichen richtig auch Luthardt: „Das Leben hat man nur in Gott, der sich als Heilsgott nur in JEsu Christo geoffenbart hat. Dieser ist allein αληθινός θεός also nicht im

Gegensatz zu JEsu Christo (so Arianer, Sozinianer und Rationalisten)." [1237] Ganz gewaltig zeigt Luther,[1238] auf den auch Luthardt verweist, daß die Arianer die Worte: „daß du allein wahrer Gott bist" dahin verkehrt haben, „als habe Christus sich damit selbst ausgeschlossen und dem Vater allein die Gottheit zugeschrieben". Wer aber über die Worte nicht hinwegflattere, sondern wie sie „ineinandergeschlossen" sind, ansehe, müsse erkennen, daß Christus „das ewige Leben zugleich in sein und des Vaters Erkenntnis setzt und aus beiden einerlei Erkenntnis macht". Luther fährt fort: „Diese Worte [Joh. 17,3] sind eben geredet aufs allergewaltigste wider die Arianer und alle Ketzer, Juden und Unchristen, die da sagen und rühmen, sie glauben nur an einen Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat, und um des Artikels willen uns Christen verdammen, als die wir einen andern Gott aufwerfen. Denn er [Christus] will anzeigen, daß sie nicht den rechten, wahrhaftigen Gott kennen, ob sie es wohl meinen und rühmen; denn sie ihn nicht treffen, der er ist, noch wissen, wie er müsse erkannt werden, nämlich, daß er der einige, wahrhaftige Gott sei, der JEsum Christum gesandt hat. Welches ist so viel gesagt: Wer den rechten, einigen Gott will treffen, der muß ihn allein in dem HErrn Christo suchen, denn sonst wahrhaftig kein Gott ist, ohne der Christum gesandt hat. Wer nun Christum nicht hat, der muß auch des rechten, wahrhaftigen Gottes fehlen, ob er gleich weiß und glaubt, daß nur ein wahrhaftiger Gott sei. Denn er glaubt nicht an den, der Christum gesandt hat und durch ihn das ewige Leben gibt. Darum liegt die Macht an dem Wörtlein ‚dich': ‚daß sie dich erkennen, daß du allein der wahrhaftige Gott bisst. Welchen ‚dich'? Der du JEsum Christum gesandt hast. Als sollte er sagen: Die Juden und andere haben auch nur einen Gott, wie sie meinen; aber dich erkennen sie nicht, der du allein wahrhaftiger Gott bist, weil sie JEsum Christum, von dir gesandt, nicht kennen und ihnen dieweilen einen Gott nach ihren eigenen Gedanken abmalen, welcher wahrhaftig kein Gott, sondern lauter nichts ist. Also siehest du, wie das Wörtlein 'allein' nicht gesetzt ist, daß er sich von Gott scheide des göttlichen Wesens halben (weil durch die andern Worte solches genugsam verhütet ist), sondern eben darum, daß er beide, den Vater

---

1237) Siehe Strack-Zöcklers Kommentar z. St.

1238) Predigt über Joh. 17, 3. St. L. VIII, 759 ff.

und sich, zusammenflechte, ja, den Vater an sich hefte wider alle, die einen andern Gott abmalen oder ihn anderswo suchen denn in dem HErrn Christo." Ferner [1239] nennt Luther die Gotteserkenntnis, die nicht auch den erkennt, den Gott gesandt hat, JEsum Christum, „ein Erkenntnis Gottes auf der linken Seite", wobei Gott den Menschen nicht sein eigentliches Angesicht, sondern „den Rücken zukehrt". Denn die Gotteserkenntnis ohne die Erkenntnis des in die Welt gesandten Sünderheilandes geht nicht weiter als „bis zu dem Erkenntnis des Gesetzes Mosis", wonach Gott die Menschen, die das Gesetz tun, dem Leben zuspricht und die, welche es übertreten, richtet und verdammt. Aber so ist der eine wahre Gott nicht gegen die Menschen gesinnt. Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn selig werde.[1240] „Darum", fährt Luther fort, „wende dich herum und laß sehen, was das rechte Angesicht Gottes sei." Das rechte Angesicht Gottes ist der, den Gott in die Welt gesandt hat, JEsus Christus. Christus ist מַלְאַךְ פָּנָיו HEBREW] und Gottes πρόσωπον,[1241] Und auf dem Angesicht JEsu Christi, auf das die ganze Menschenwelt schauen soll,[1242] steht geschrieben, daß Gott keinen Sünder verdammen, sondern alle um Christi willen in den Himmel nehmen will. Die Inschrift auf dem Angesicht Christi lautet ja dahin: „Also hat Gott die Welt geliebet, daß er seinen eingebornen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben." Wer einen andern Gott lehrt und glaubt, der lehrt und glaubt nicht τόν μόνον αληθινόν θεόν, sondern einen Gott, den er sich nach seinen eigenen Gedanken selbst gemalt hat, „welcher wahrhaftig kein Gott ist, sondern lauter nichts", ein Götze. Darum die Warnung 1 Joh. 5,21: „Kindlein, hütet euch vor den Abgöttern!" Denn die christliche Gotteserkenntnis besteht darin, V. 20: „Wir wissen, daß der Sohn Gottes kommen ist und hat uns einen Sinn gegeben, daß wir erkennen den Wahrhaftigen, und sind in dem Wahrhaftigen, in seinem Sohn JEsu Christo. Dieser [der Sohn JEsus Christus] ist der wahrhaftige Gott und das ewige Leben." In diesen Worten ist, wie Joh. 17,3, ausgesagt, daß es ohne den in die Welt gesandten Sohn Gottes keine Erkenntnis des wahren Gottes gibt. Nur ist

---

1239) St. L. VIII, 1714.
1240) Joh. 3, 17; 1 Tim. 1, 15.
1241) Ies. 63, 9; 2 Kor. 4, 6.
1242) Matth. 17. 5.

hier noch besonders herausgestellt, daß der Sohn Gottes JEsus Christus auch selbst δ ἀληῦινός ϑεός ift.[1243)]

Zweiter Einwand: Weil der Sohn vom Vater (ό μονογενής παρά πατρός) und der Heilige Geist vom Vater und vom Sohn ist (τό πνεύμα τον πατρός und το πνεύμα τον ύιού), so ist der Sohn geringer als der Vater und der Heilige Geist geringer als der Vater und der Sohn.[1244)] Antwort: In diesem Einwand liegt eine Verleugnung sowohl des natürlichen als des geistlichen Verstandes vor. Auch auf natürlichem Gebiet ist nicht wahr, daß der Sohn, sei es Physisch oder geistig oder der Stellung und dem Ansehen nach, jedesmal geringer sei als der Vater. Aber vollends geht dem Einwand jeder geistliche Verstand ab. Nach Gottes Selbstoffenbarung in seinem Wort ist es unmöglich, daß der Sohn geringer sei als der Vater und der Heilige Geist geringer sei als der Vater und der Sohn, weil jede der drei Personen, wie wir sahen, das nur einmal vorhandene göttliche Wesen (*eandem numero essentiam*) und die nur einmal vorhandenen göttlichen Eigenschaften und Werke (*eadem numero attributa et eadem numero opera ad extra*) ganz und ungeteilt hat. Noch anders ausgedrückt: Jede Person in der Gottheit ist nicht ein Drittel, sondern der ganze Gott. Wie Luther in seinen theologischen Thesen *De unitate essentiae divinae et de distinctione personarum in divinitate* sagt: [1245)] *Harum personarum quaelibet totus est Deus, extra quam nullus est alius Deus*, und die christliche Gemeinde ihm ln bezug auf die zweite Person der Gottheit nachsingt: [1246)] „Und ist kein andrer Gott." Franz Delitzsch offenbarte, daß sein geistliches Verständnis tief unter das christliche Niveau gesunken war, als er im Jahre 1884 die Frage aufwarf: „Ist es wirklich zulässig, JEsum Christ, den HErrn [Jehovah] Zebaoth, den einen Gott zu nennen, außer dem es keinen gebe?" und dann die Frage mit Nein beantwortete.[1247)] Damit sagte Delitzsch sich von Kol. 2,9 los: „In ihm [Christo] wohnet παν το πλήρωμα τής ϑεότητος σωματικώς", und wenn Delitzsch sich über sein Nein klar war, so hat er sich den Sohn

---

1243) Über die Beziehung des οϋτός εστιν ό ἀληϑινός ϑεός και ζωή αιώνιος auf den unmittelbar vorher genannten Sohn Gottes vgl. Stöckhardt, L. u. W. 40, S. 293 ff.

1244) So Arminianer, neuere Lutheraner usw.

1245) *Opp*. v. a. IV, 474; St. L. X, 178.

1246) St. L. Gesangb., Nr. 158, 2.

1247) Allgem. Ev.-Luth. Kirchenzeitung 1884, Nr. 49.

Gottes als einen Halbgott oder als einen Drittelgott oder ähnlich vorgestellt. Jede Form des Subordinatianismus und der Kenose (im modernen Sinn) stellt einen klaren Rückfall in heidnischen Polytheismus dar. Ja und nein zugleich sagt Zöckler, wenn er schreibt: [1248] „Nicht eigentlich häretischer Art ist der die Wesensgleichheit der drei göttlichen Personen festhaltende, aber Sohn und Geist dem Vater unterordnende Subordinatianismus vieler Väter der vornizäischen Zeit, der Arminianer Episcopius, Curcelläus, Limborch usw., eines großen Teils der supranaturalistischen Dogmatiker, auch Kahnis', der positiveren Vertreter von Ritschls Schule usw." Wer sich bei „Subordinatianismus" das denkt, was das Wort besagt, gibt damit die „Wesensgleichheit" auf, wie denn auch Kahnis ausdrücklich erklärt, „daß der Sohn nur in des Wortes zweitem Sinne Gott ist".[1249]

Ein Verzicht auf die christliche Gottes erkenntnis liegt auch dann vor, wenn in die Begründung des Geringerseins des Sohnes und des Heiligen Geistes Gedanken Hineinspielen, als ob der Sohn, weil er vom Vater ist, jünger sei als der Vater, und der Heilige Geist, weil er vom Vater und vom Sohne ist, jünger sei als der Vater und der Sohn. In diesem Fall wird die Zeit, das Nacheinander, in die Ewigkeit übertragen und damit die Ewigkeit und der ewige Gott geleugnet, was sogar im Widerspruch mit der natürlichen Gotteserkenntnis steht, Röm. 1, 20: ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης, *scil.* wird klar gesehen (καθορataῖ) an Gottes Schöpfungswerken. Daher das Athanasianum: *Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales*.

Hiernach ist auch die kirchliche Redeweise zu beurteilen: *Pater prima, Filius secunda, Spiritus Sanctus tertia persona Trinitatis est*. Diese Redeweise ist schriftgemäß, weil nach der Schrift der Vater das göttliche Wesen von keinem andern hat, der Sohn aber als δ ѵΐός τον πατρός das göttliche Wesen vom Vater und der Heilige Geist als το πνεύμα τον πατρός und als τό πνενμα τον ѵΐον das göttliche Wesen vom Vater und vom Sohn hat. Die alten Theologen sagen daher: *Quod Pater dicitur prima, Filius secunda, Spiritus Sanctus tertia persona Trinitatis, ordo naturalis enumerationis est* (die Ordnung der natürlichen Aufzählung), *fundatus*

1248) Handbuch der theol. Wissenschaften 2 III, 91.
1249) Dogmatik 2 I, 361.

in origine seu emanatione personarum unius ab alia. Pater, qui non est ab alio, sed a seipso et est is, a quo procedit alius, nempe Filius et Spiritus Sanctus, prima persona est. Filius est secunda persona, quia non est a seipso, ab eo tamen alius, videlicet Spiritus Sanctus. Spiritus Sanctus est tertia persona, quia non est a seipso nec ab eo alius. Aber wenn man aus dieser Ordnung eine Unterordnung nach Zeit (*tempus*) oder Würde (*dignitas*) konstruiert,, so liegt abermals eine vernunftwidrige und schriftwidrige Übertragung menschlicher und zeitlicher Verhältnisse auf den ewigen Gott vor.

Dritter Einwand: Weil die Schrift die Redeweise gebraucht, daß die göttlichen Werke im Reich der Natur und in der Kirche sich „durch" (διά, εν) den Sohn und „durch" den. Heiligen Geist vollziehen, so ist damit eine Unterordnung angezeigt. Antwort: Diese Redeweise ist allerdings Tatsache, wie z.B. aus folgenden Schriftstellen hervorgeht: Joh. 1, 3: πάντα δι' αὐτοῦ [den Sohn] ἐγένετο, Kol. 1, 16: ἐν αὐτῷ [dem Sohn] ἐκτίσθη τὰ πάντα, Eph. 1, 4: ελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ [dem Sohn], Ps. 33, 6: „Der Himmel ist durchs Wort (בִּדְבַר יְהוָה [HEBREW]) gemacht und all sein Heer durch den Geist seines Mundes" (בְרוּחַ פִּיו [HEBREW]), 2 Thess. 2, 13: „Gott hat euch erwählet von Anfang zur Seligkeit ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας. Aber irrig wird hieraus auf eine Unterordnung des Sohnes und des Heiligen Geistes geschlossen. Nach der Schrift steht es so: Wie es eine Ordnung, nicht aber eine Unterordnung in den drei Personen gibt (*ordo in modo subsistendi*), so gibt es auch eine Ordnung in der Wirksamkeit der Personen (*ordo in modo operandi*). Wie der Sohn vom Vater ist, so ist auch sein Wirken vom Vater, Joh. 5, 19: οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδὲν ἐὰν μή τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα. Und wie der Heilige Geist vom Vater und vom Sohn ist, so ist auch das Wirken des Heiligen Geistes vom Vater und vom Sohne, Joh. 16, 13—15: der Heilige Geist οὐ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ὅσα ἀκούσει λαλήσει . . . ἐκ τοῦ ἐμοῦ λαμβάνει. Aber die Wirksamkeit wird dadurch nicht geteilt, sondern die Wirksamkeit bleibt eine der Zahl nach (*una numero actio*) und kommt wie dem Vater, so auch dem Sohn und auch dem Heiligen Geist ganz zu. Joh. 5, 19 wird die Tatsache, daß der Sohn nur das tun kann, was er den Vater tun sieht, mit der numerischen Identität des Wirkens erklärt: ἃ γὰρ ἂν ἐκεῖνος ποιῇ, ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ. Deshalb bemerken die alten Theologen zu Joh. 5,19

mit Recht: *Verba non impotentiam indicant, sed eandem maiestatem divinam, qnia eandem numero habent potentiam et operationem*. Weil die Wirkung Vater, Sohn und Heiligem Geist ungeteilt zukommt, so wird in einer Reihe von Schriftstellen das ganze göttliche Wert auch einer Person zugeschrieben ohne Nennung der andern Personen; so dem Sohne das Werk der Schöpfung, Hebr. 1, 10: Σὺ κατ' ἀρχάς, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας, καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σού εἰσιν οἱ οὐρανοί, und so dem Heiligen Geist das Werk der Austeilung der Gaben in der Kirche, 1 Kor. 12,11: „Dies aber alles wirket derselbe einige Geist und teilet einem jeglichen Seines zu, nachdem er will, καθώς βούλεται."

Vierter Einwand: Joh. 14,28.29 sagt Christus von sich, daß der Vater größer sei als der Sohn (ο πατήρ μείζων μού εοτιν). Antwort: Hier redet Christus von einem Kleinersein im Verhältnis zum Vater, das mit dem Gang zum Vater aufhört, also von sich nach der menschlichen Natur im Stande der Erniedrigung. Deshalb sollen die Jünger über Christi Gang zum Vater nicht traurig sein, sondern im Gegenteil sich freuen, weil nun das Kleinersein zu Ende kommt. Christi Gang zum Vater ist der Eintritt in den Stand der Erhöhung nach seiner menschlichen Natur. Christus selbst erklärt diese Worte (Joh. 14, 28) mit den Worten im hohepriesterlichen Gebet (Kap. 17,5): „Verkläre du mich, Vater, bei dir selbst mit der Klarheit, die ich bei dir hatte, ehe denn die Welt war!" Luther:[1250] „Daß Christus sagt: ‚Der Vater ist größer denn ich', das redet er nicht von dem persönlichen göttlichen Wesen, seinem oder des Vaters, wie die Arianer diesen Text fälschlich verkehrt und nicht haben wollen sehen, wovon oder warum Christus hier also redet, sondern vom Unterschied des Reichs, so er soll haben bei dem Vater, und seines Dienstes oder knechtischen Gestalt, darin er vor seiner Auferstehung war. Jetzt bin ich klein, will er sagen, in meinem Dienstamt und Knechtesgestalt, wie er anderswo sagt, Matth. 20, 28: ‚Des Menschen Sohn ist nicht kommen, daß er ihm dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben zur Erlösung für viele.' Das heißt ja klein geworden, wie St. Paulus sagt Phil. 2,8, sich gedemütigt oder heruntergeworfen unter alles, Sünde, Tod, Teufel, Welt über sich treten lassen. Das ist der Gang, den ich von euch gehe. Aber es soll nicht in solcher Kleinheit geblieben sein, denn das wäre doch gar zunichte wor-

---

1250) St. L. XI, 1079 f.

den, sondern soll ein Durchgang sein und eben der Weg und das Mittel, dadurch ich zum Vater komme, da ich nicht mehr klein, sondern so groß und allmächtig sein werde, als er ist, und mit ihm ewiglich herrschen und regieren." In seiner Predigt über Joh. 14, 28.29 behandelt Luther denselben Gegenstand noch ausführlicher. Er sagt: [1251] „Dieser Spruch, wiewohl er einfältig geredet ist, hat müssen herhalten den Ketzern, so die Gottheit Christi leugneten, und haben sich wohl darüber zerdehnt. Denn sie liefen damit hart wider die Christen und sprachen: Da hörst du des HErrn eigen Wort, daß er sagt, der Vater sei größer denn er. Ist nun der Vater größer, so ist ihm ja Christus nicht gleich; darum kann er nicht gleicher, ewiger Gott sein mit ihm. Und taten großen, mörderlichen Schaden mit diesem Spruch. Denn der Pöbel und einfältiges Volk, so keinen Verstand noch Geist hat, wird leichtlich mit solchem Geschwätz gefangen und kann sich nicht wehren." Luther weist dann darauf hin, daß auch St. Hilarius unp Augustinus diesen Spruch nicht recht verstanden haben. Hilarius habe nämlich gemeint, „der Vater sei größer non natura ssu ssssntia, ssä austoritats, nicht des göttlichen Wesens halben, sondern allein darum, daß der Sohn ist vom Vater, nicht wiederum, der Vater von dem Sohn. Danach hat Augustinus diesen Spruch auch gehandelt und so gesagt: der Sohn sei kleiner nach der Menschheit". Luther setzt entschuldigend hinzu: „Das lasse ich gehen und gut sein, denn die lieben Väter haben getan, was sie konnten. Aber es geht, wie man spricht: Wer die Sprache nicht versteht, der muß des Verstandes fehlen und nimmt wohl eine Kuh für ein Pferd. Also auch wiederum, ob einer gleich die Sprache weiß und doch die Sache nicht versteht, davon man redet, so muß er abermal fehlen." Luther weist dann aus dem Kontext nach, daß Christus hier von sich rede nicht nach seiner göttlichen Natur, aber auch nicht nach seiner menschlichen Natur an sich, sondern nach seiner menschlichen Natur im Stande der Niedrigkeit: „Der Vater ist größer denn ich, weil ich jetzt ein Knecht bin; aber wenn ich wieder dorthin komme zu meinem Vater, da werde ich größer werden, nämlich so groß, als der Vater ist, das ist, ich werde in gleicher Gewalt und Majestät mit ihm herrschen. . . . Also geht Christus aus diesem engen Notstall in den weiten Himmel, aus diesem Kerker in sein großes, herrliches Reich, da er viel größer ist denn zuvor. Zuvor war er

---

1251) St. L. VIII, 477 ff.

ein armer, elender, leidender und sterbender Christus; jetzt aber, bei dem Vater, ist er. ein großer, herrlicher, lebendiger, allmächtiger HErr über alle Kreaturen."

Die richtige Auffassung von Joh. 14, 28 vertreten zu unserer Zeit Philippi, Hengstenberg, Keil, Nösgen, Luthardt, Stöckhardt. Sie verstehen die Aussage ὁ πατὴρ μείζων μού ἐστιν von des Sohnes Kleinersein im Stande der Niedrigkeit, das durch den Gang zum Vater zu Ende kommt. Jede andere Auffassung ist textwidrig. Wenn es bei Meusel (VI, 476) heißt, Meyer sei auf „exegetischem" Wege zum Subordinatianismus gekommen, so ist für „exegetisch" einzusetzen „unexegetisch". Wer den Subordinatianismus nicht mitbringt, wird ihn auch Joh. 14,28 nicht gelehrt finden. Meyer treibt hier „dogmatische" Exegese, eine Methode, die die moderne Theologie gerade in ihren renommierten Vertretern so konsequent auf die klarsten Stellen der Schrift ausdehnt, daß sie weder die *satisfactio vicaria* noch die Inspiration der Schrift, weder die Gottheit Christi noch die Dreieinigkeit, weder die christliche Lehre von der Rechtfertigung noch auch die christliche Lehre von der Kirche in der Schrift gelehrt findet.

6. Die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit im Alten Testament.

^

Weil dies ein vielumstrittener Punkt ist, so behandeln wir ihn noch unter einem besonderen Abschnitt. Luthers Stellung läßt sich kurz so zusammenfassen: Wiewohl die heilige Dreieinigkeit im Alten Testament nicht so klar geoffenbart ist wie im Neuen, so ist sie daselbst dennoch „gewaltiglich" bezeugt. „So sind nun drei Personen im göttlichen Wesen alsbald im Anfänge der Welt und durch die Propheten danach verstanden, letztlich aber durch das Evangelium vollkömmlich offenbaret." [1252] Auf den Einwand, ob er (Luther) denn dafürhalte, daß alle Juden den dreieinigen Gott erkannt hätten, lautet seine Antwort:[1253] „Wiewohl der mehrere Teil diese Lehre nicht geglaubt hat, wie noch heutigestages die Türken und Juden uns darin nicht beifallen. Ja, das noch mehr ist, unter denen, die unsere Predigt [im Neuen Testament] hören, sind auch viele, die solche Lehre nicht achten noch glauben. Denn es widerfährt ihnen eben dasselbe, das Iesaia von seinen Zuhörern im 6. Kapitel sagt, daß ihr Herz verstockt sei und ihre Ohren dicke, und ihre Augen

---

1252) St. L. 1,274. 1253) St. L. II, 940.

verblendet, daß sie nicht sehen mit ihren Augen" usw. Wie Luther, so finden auch die lutherischen Theologen des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts und darüber hinaus die Lehre von der Dreieinigkeit im Alten Testament so weit offenbart, daß die Gläubigen sie erkannten und glaubten. Dagegen behaupteten die Helmstedter unter Georg Calixts Führung, „das Geheimnis der Dreieinigkeit sei den Patriarchen und Propheten in gewisser Weise durch Gottes besondere Offenbarung bekannt gewesen, aber in der Schrift Alten Testaments nicht so enthalten, daß es von jedem dort einst gefunden werden konnte, noch auch jetzt, abgesehen vom Neuen Testament, dort gefunden werden könne. Spuren (*vestigia*) oder vielmehr Anzeichen (*indicia*) für die Dreieinigkeit fänden sich dort, aber keine klaren und überzeugenden Aussprüche".[1254] Sehen wir auf neuere Theologen, so meint Luthardt: [1255] „Das Alte Testament enthält nur die Voraussetzungen der trinitarischen Gotteserkenntnis, weil der trinitarischen Gottesoffenbarung; erst das Neue Testament brachte mit dieser auch jene." Und über den Schriftbeweis der alten lutherischen Lehrer urteilt Luthardt: [1256] „Dieser Schriftbeweis ruht fast durchweg auf unrichtiger oder gewaltsamer Exegese und überhaupt auf einer ungeschichtlichen Anschauung, welche den allmählichen Gang der Offenbarung verkennt." Kirn macht dann *tabula rasa* und versteigt sich zu der Behauptung:[1257] „Heute wird kein Theologe mehr im. Alten Testament Beweisstellen für die Trinität suchen wollen."

Allem Streit über die Offenbarung der heiligen Dreieinigkeit im Alten Testament ist innerhalb der christlichen Kirche dadurch ein Ende gemacht, daß Christus und die Apostel Christi die göttliche Persönlichkeit sowohl des Sohnes als auch des Heiligen Geistes aus dem Alten Testament lehren und erweisen. Matth. 22,41 ff. beweist Christus aus dem 110. Psalm, daß der Messias nicht nur Davids Sohn, sondern auch Davids HErr sei. „Davids HErr" bezeichnet aber nicht bloß den „Keim" oder die „Andeutung" einer Persönlichkeit, sondern eine voll ausgeprägte und voll ausgedrückte Person, wie jedermann zugeben muß. Nebenbei lehrt Christus Matth. 22 auch sofort die göttliche Persönlichkeit des Heiligen Geistes aus dem Alten Testament, wenn er sagt, daß David durch den Heiligen Geist (εν πνεύματι) den Messias seinen HErrn nennt. Damit spricht der

---

1254) Bei Quenstedt I, 510. 1255) Kompendium [10], S. 112.
1256) A. a. O., S. 111. 1257) RE.[3] XX, 112.

Heiland aus, was David schon 2 Sam. 23,2 von sich selbst aussagt: „Der Geist Jehovahs (רוּחַ יְהוָה [HEBREW]) hat durch mich geredet." Im 1. Kapitel des Hebräerbriefes wird die Gottheit Christi und damit die göttliche Persönlichkeit Christi aus sechs Stellen des Alten Testaments dargetan: Ps. 2,7; 2 Sam. 7,14; Ps. 97,7; Ps. 45,7 ; Ps. 102,26—28; Ps. 110,1. Überblicken wir die Prädikate, die in den genannten Stellen von dem Messias ausgesagt werden (die Erde gründen, Gerechtigkeit lieben und die Ungerechtigkeit hassen, Reich und Herrschaft, göttliche Anbetung), so muß jedermann zugeben, daß damit dem Messias nicht bloß der „Keim" einer Persönlichkeit, sondern die volle Persönlichkeit zugefchrieben wird. Man lese auch weiter Ps. 110,1 ff., wo Christus sowohl als Herrscher über sein Volk und über die ganze Erde wie auch als Priester, der die Menschen mit Gott versöhnt, beschrieben wird. Zur Offenbarung der Persönlichkeit des Heiligen Geistes im Alten Testament ist noch zu sagen: Wenn das Alte Testament vom Geist Gottes sagt, daß er bei der Schöpfung lebengebend tätig war, 1 Mos. 1,2, das Menschengeschlecht richtete oder strafte, 1 Mos. 6,3, durch David redete, 2 Sam. 23,1—3, von den Kindern Israel entrüstet und erbittert wurde, Ies. 63,10, הֵמָּה מָרוּ וְעִצְּבוּ אֶת־רוּחַ קָדְשׁוֹ [HEBREW], so ist in diesen *actiones et passiones* klar die göttliche Persönlichkeit des Heiligen Geistes gelehrt. Endlich fehlen im Alten Testament auch nicht solche Schriftstellen, in denen (ähnlich wie im Neuen Testament, Matth. 28,19 und 2 Kor. 13,13) die drei Personen der Gottheit nebeneinander genannt werden. Eine solche Stelle ist offenbar Ies. 63,8—10: Denn er (יְהוָֹה [HEBREW]) sprach: Sie sind ja mein Volk, Kinder, die nicht falsch sind. Darum war er ihr Heiland. Wer sie ängstete, der ängstete ihn auch; [1258] und der Engel, so vor ihm ist (וּמַלְאַךְ פָּנָיו [HEBREW] [Isaiah 63:9] der Engel seines Antlitzes, der *angelus increatus*, der Sohn Gottes [1259], half ihnen. Er erlösete sie, darum daß er sie liebete und ihrer schonete. Er nahm sie auf und trug sie allezeit von alters her. Aber sie erbitterten und entrüsteten seinen Heiligen Geist (אֶת־רוּחַ קָדְשׁוֹ [HEBREW]).

Nachdem so aus den göttlichen Namen und den göttlichen Prädikaten die göttliche Persönlichkeit sowohl des Sohnes als auch des Heiligen Geistes festgestellt ist, ist es ganz natürlich, auch die Stellen des Alten Testaments auf die Dreieinigkeit zu beziehen,

---

1258) Nach dem K'ri לוֹ [HEBREW][Isaish 63:9].
1259) Siehe die folgende Darlegung über den „Engel Jehovahs”.

a. in denen Gott im Plural von sich redet, wie 1 Mos. 1,26: „Laßt uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei"; 1 Mos. 3,22: „Adam ist worden als Unsereiner"; 1 Mos. 11, 7: „Wohlauf, lasset uns herniederfahren und ihre Sprache daselbst verwirren!" usw.; b. in denen Gott dreifach angerufen und gepriesen wird, wie 4 Mos. 6, 24—26: „Der HErr segne dich und behüte dich; der HErr lasse sein Angesicht leuchten über dir und sei dir gnädig; der HErr hebe sein Angesicht über dich und gebe dir Frieden!" mit dem Zusatz (V. 27): „Denn ihr sollt meinen Namen auf die Kinder Israel legen, daß ich sie segne." Ferner das Trishagion Ies. 6,3: „Heilig, heilig, heilig ist der HErr Zebaoth! Alle Lande sind seiner Ehre voll!"

Zur Behandlung der Frage, ob die heilige Dreieinigkeit im Alten Testament geoffenbart sei, gehört auch die Besprechung der Schriftstellen, die von dem מַלְאַךְ יְהוָֹה [HEBREW][Angel of the Lord] reden und diesem göttliche Namen und Prädikate zuschreiben. Sie finden sich im ganzen Alten Testament von der Genesis an (Kap. 22,11 ff.: Isaaks Opferung) bis zum Propheten Maleachi (Kap.3,1 ff.: der Engel des Bundes). An der ersteren Stelle heißt es V. 11—18: „Da rief ihm [Abraham] der Engel des HErrn vom Himmel und sprach: Abraham, Abraham! Er antwortete: Hie bin ich. Er sprach: Lege deine Hand nicht an den Knaben und tue ihm nichts; denn nun weiß ich, daß du Gott fürchtest und hast deines einigen Sohnes nicht verschonet um meinetwillen" (schon dies „um meinetwillen" schließt die Beziehung auf einen *angelus creatus* völlig aus). Und nicht nur nennt Abraham V. 14 die Stätte „Der HErr (יְהוָֹה [HEBREW]) siehet", sondern „der Engel des HErrn" redet abermal zu Abraham und bezeichnet sich V. 15—17 als Jehovah, der bei sich selbst geschworen hat, daß er Abrahams Samen segnen und mehren will wie die Sterne am Himmel und wie den Sand am Ufer des Meeres. Daß auch durch diese Aussagen die Beziehung auf einen geschaffenen Engel schlechterdings ausgeschlossen ist, liegt auf der Hand. Besonders ausführlichen Aufschluß über den „Engel des HErrn", den Gesandten Gottes κατ' εξοχήν, gibt uns die Stelle 2 Mos. 3, 1—15. Moses kommt als Schafhirte im Lande Midian mit seiner Herde an den Berg Horeb. Da erscheint ihm מַלְאַךְ יְהוָֹה [HEBREW][Angel of the Lord] in einer feurigen Flamme aus dem Busch. Weil der Busch von dem Feuer nicht verzehrt wird, so tritt Moses näher, um zu erkunden, warum der Busch nicht verbrenne. Bis dahin konnte noch an die Erscheinung eines *angelus*

creatus gedacht werden. Aber von V. 4 ab ist diese Annahme ausgeschlossen. Es heißt V. 4: „Da Jehovah sah, daß Moses herzutrat, rief ihm Gott aus dem Busch zu: Tritt nicht herzu!" Hier wird „der Engel des HErrn" Jehovah selbst genannt. Aber noch mehr. Der Engel des HErrn redet weiter zu Mose und bezeichnet sich als den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und als den Gott seines Volkes Israel, das er nun durch Mosis Dienst aus der Knechtschaft Ägyptens erlösen will. Und als Moses auf eine noch nähere Bezeichnung dessen, der ihn gesandt hat, dringt, definiert sich der Engel des HErrn selbst als אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה [HEBREW] [Exodus 3:14], als den wesentlichen, unveränderlichen Gott. Luthardts Einwand, die Identifizierung des מַלְאַךְ יְהוָֹה [HEBREW] [Angel of the Lord] mit יְהוָֹה [HEBREW][Lord] erkläre sich daraus, daß ein geschaffener Engel als Repräsentant oder Gesandter Jehovahs sich sehr wohl als Jehovah selbst bezeichnen könne, ist sicherlich nicht stichhaltig. Wenn z. B. der englische Gesandte auf den Einfall käme, sich in Washington als Seine Majestät der König von England vorzustellen, so würde das seine schleunige Abberufung zur Folge haben.

Die Stellen, in denen der „Engel des HErrn" mit Jehovah identifiziert wird, sind zahlreich. Ein längeres Verzeichnis dieser Stellen mit deren Auslegung findet sich bei Gerhard.[1260] Luther sagt über den Maleach Jehovah in einer Predigt: [1261] „Also unterscheidet der Patriarch Jakob die Personen 1 Mos. 48, 15. 16: ‚Der Gott, der mich mein Leben lang ernähret hat bis auf diesen Tag, der Engel, der mich erlöset hat von allem Übel, der segne diese Knaben, daß sie wachsen und ihrer viel werden' usw. Hier gibt er dem HErrn Christo den Namen und heißt ihn einen Engel, nicht daß er seiner Natur oder Wesens halben ein Engel sei; denn das wäre eine öffentliche Abgötterei, daß er einen Engel anrufen und um seinen Segen bitten sollte; bekennt also mit dem Anrufen daß dieser Engel rechter, natürlicher Gott sei. Darum aber heißt er ihn einen Engel, daß er sein Wesen nicht allwege führen soll wie der unsichtbare Gott, sondern er soll auf Erden gesendet, in unser Fleisch gekleidet und für unsere Sünde aufgeopfert werden. Wie Christus im Neuen Testament auch pflegt zu reden: ‚Der Vater, der mich gesendet hat'; item: ‚Wie mich der Vater gesendet hat' und im Propheten Iesaia, 61,1: ‚Der HErr hat mich gesendet, daß ich die zerschlagenen Herzen heilen soll'; item Ies. 63,9: '*Angelus faciei*

1260) *Loci, L. De Natura Dei*, § 36. 37.

1261) Am Sonntag Trin. St. L. XIII, 670 f.

eius salvavit eos; der Engel, so vor ihm ist, half ihnen.' Also nennt Maleachi Christum einen Engel des Testaments, Mal. 3,1. Daß also die zween Namen, Gott und Engel, zwei unterschiedliche Personen geben und doch das Wesen ganz einig und ohne allen Unterschied ist. Denn der Engel ist auch ewiger, natürlicher Gott, sonst würde Jakob ihn nicht anrufen; er heißt aber ein Engel seines Amtes und Befehls halben, welchen er als der Sohn vom Vater hat." Zu unserer Zeit vertreten die richtige Auffassung vom Maleach Jehovah als *angelus increatus* Hengstenberg, Keil, Thomasius, Rohnert, Philippi. Philippi schreibt: [1262] „Der Maleach Jehovah ist von Jehovah persönlich verschieden und doch eins mit ihm." Er verweist auf die folgenden Stellen: 1 Mos. 16, 7—14; Kap. 18. 19; 21, 17—19; 22, 11—18; 31, 11—13, vgl. mit 28, 11—22; 33, 25—30, vgl. mit Hos. 12, 5; 48,15 f. ; 2 Mos.3,1—7; 13,21, vgl. mit 14,19; 23,20 f.; 33,14 und Ies. 63, 8.9; Jos. 5,13; 6,2; Richt. 6,11—24; 13,3—25. Philippi setzt hinzu, daß diese Stellen nach „der einfachsten und natürlichsten Deutung" „den Maleach Jehovah als unerschaffenen, mit Jehovah identischen Engel darstellen, welchem göttliche Attribute, Handlungen, Namen und Verehrung zugeschrieben werden. Wollte man dies nur als überschwengliche, orientalische Ausdrucksweise bettachten, so würde man damit allen festen Grund und Boden der Schriftauslegung unter den Füßen verlieren und verfiele in konsequenter Abfolge der rationalistischen Verflüchtigung auch der festesten und unauflöslichsten Offenbarung".[1263] Auch aus dem, was die Schrift über den Maleach

---

1262) Glaubenslehre 3 III, 191.

1263) Ebenso Joseph Addison Alexander in seinem kürzeren Jesaias-kommentar, Vol. II, p. 394, in der Auslegung von Ies. 63, 9: “The old Christian doctrine is that the Angel of God’s presence, who is mentioned in the passages already cited, and from time to time in other books of the Old Testament (Gen. 28, 13; 31, 11; 48, 16; Ex. 3, 2; Josh. 5, 14; Judg. 13, 6; Hos. 12, 5; Zech. 3, 1; Mal. 3, 1; Ps. 34, 8), was that Divine Being who is represented in the New Testament as the brightness of the Father’s glory and the express image of His Person (Heb. 1, 3), the image of God (2 Cor. 4, 4; Col. 1, 15), in whose face the glory of God shines (2 Cor. 4, 6), and in whom dwelleth all the fulness of the Godhead bodily (Col. 2, 9). For the true sense of what follows [nämlich Ies. 63, 9], as to taking up and carrying them, see above, on chap. 46, 3. The verb *redeem* is not only of frequent occurrence in these prophecies (chap. 43, 1; 44, 22. 23; 48, 20; 49, 7, etc.), but is expressly applied elsewhere to the redemption of Israel from Egypt (Ex. 6, 5; Ps. 74, 2; 77, 16) and is therefore applicable to all other analogous deliverances.”

Jehovah lehrt, wird bestätigt, was Luther über die Lehre von der Trinität im Alten Testament überhaupt sagt:[1264] „Im Neuen Testament ist von der heiligen göttlichen Dreiheit oder Dreifaltigkeit alles klar und gewaltig bezeugt, das im Alten Testament nicht so hell herausgestrichen, aber doch auch gewaltiglich angezeigt ist." Wenn Kirn, wie wir bereits hörten, sich zu der hochfahrenden Behauptung verstieg, daß heutzutage kein Theologe im Alten Testament Beweisstellen für die Trinität werde finden wollen, so hat er damit seine eigene Qualität als Theologe mehr als in Zweifel gestellt. Vor allen Dingen hat er nicht bedacht, daß er Christum und seine Apostel der falschen Beweisführung beschuldigt, weil diese, wie wir sahen, die heilige Dreieinigkeit aus dem Alten Testament beweisen.[1265)]

7. Die Unbegreiflichkeit der Dreieinigkeit für die menschliche Vernunft. ^

Wir wagen es einerseits nicht, zwischen göttlicher Person und göttlichem Wesen einen Unterschied zu setzen, weil die Schrift jeder Person, nicht bloß dem Vater, sondern auch dem Sohn und dem Heiligen Geist, nicht nur einen Teil, sondern die ganze Gottheit zuschreibt. Dem Sohn kommt παν το πλήρωμα τής ϑεότητος zu (Kol. 2,9), und der Heilige Geist ist schlechthin δ ϑεός (Apost. 6,4). Luther drückt das so aus: [1266] *Quomodo distinguatur persona a divinitate ipsa, non est rationis inquirere, nec angelis compre-*

1264) Die drei Symbols. St. L. X, 1019.

1265) Diesen Punkt machen vornehmlich auch die alten lutherischen Theologen gegen alle geltend, welche behaupten, daß die Trinität nicht aus dem Alten Testament bewiesen werden könne. Sie sagen einerseits mit Luther, daß den alttestamentlichen Zeugnissen für die Trinität nicht dieselbe Klarheit wie den neutestamentlichen zukomme. Andererseits sagen sie mit Quenstedt, I, 516: *Solis Veteris Testamenti testimoniis (Christus et apostoli) Iudaeos convicerunt et mysteria haec unice ex Scripturis Veteris Testamenti demonstrarunt. Matth. 22, 46; Act. 18, 24. 28. Aut itaque ελεγχος Christi et apostolorum fuit sufficiens et Iudaei ex solis Veteris Testamenti testimoniis convinci potuerunt, aut inepte Christus et apostoli ex invalido et inidoneo principio cum illis disputarunt; quod dictu impium*. Und mit Kromayer, *Theol. Pos.-pol. I, 146: Mirari subit, quod haec thesis [Trinitatem ex Vetere Testamento. probari posse] ante annos non ita multos ab iis, qui Augustanae Confessionis esse volunt socii, fuerit impugnata. Nec enim ipsos praeterire potuit, quod in conflictu cum Iudaeis, Novum Testamentum non recipientibus, ex solo Vetere Testamento haec thesis a nostratibus tam firmiter fuerit asserta, ut ανίκητος καί ακίνητος hucusque substiterit.*

1266) Opp. v. a.. IV, 474. Deutsch: St. L. X, 178.

hensibile. Imo periculosum et cavendum est ibi, ullam esse putari distinctionem, cum sit quaelibet persona ipsissimus et totus Deus. Luther wendet sich gegen die Scholastiker, die einen Unterschied zwischen göttlicher Person und göttlichem Wesen setzen wollten, und urteilt, daß jene Scholastiker nicht gewußt hätten, wovon sie redeten. Er sagt: *Prustranea est cogitatio et nihili Scoti et similium, qui formalem vel aliam distinctionem hic finxerunt. Nesciunt, quid loquantur vel affirment, dum talibus sapientiae pharmacis rationem iuvare volunt. Nam utcunque ista subtiliter dici videantur, ratio tamen non capit distinctionem formalem esse aliam quam realem seu essentialem*. Andererseits müssen wir zwischen den drei Personen einen nicht bloß gedachten, sondern einen realen Unterschied setzen, da die Schrift Vater, Sohn und Heiligen Geist als άλλος καί άλλος και άλλος beschreibt und nur der Sohn, nicht auch der Vater und der Heilige Geist, Mensch geworden ist. So stehen wir vor der Tatsache, die Luther a.a.O. so ausdrückt: *Ratio non capit, unam rem indistinctam esse tres res distinctas*. Und diese Tatsache nötigt, wie Luther, so auch uns das Geständnis ab: *Excludenda est igitur mathematica et omnis totius creaturae cogitatio in credenda divinitate*. Daher kann nicht ernstlich genug vor allen Versuchen, die Lehre von der Dreieinigkeit der menschlichen Vernunft begreiflich zu machen, gewarnt werden.

Die Erklärungsversuche. Der Christ mag sich durch Dinge, die er im Reich der Natur sieht, an die drei Personen der Gottheit in dem einen Gott erinnern lassen, aber er soll diese Dinge weder als Beweis noch auch als eine Bestätigung der Dreieinigkeit anführen.[1267] Daß es unmöglich ist, die Dreieinigkeit

---

1267) So weist Luther (1,1150 f.) darauf hin, daß die Väter „zuzeiten unbequeme, zuzeiten auch schwache Beweise, als unter ihren Schülern und Zuhörern, den Artikel der Dreifaltigkeit zu gründen und zu beweisen, angeführt und gebraucht haben". Damit haben sie den Juden Anlaß gegeben zu behaupten, daß „unsere ganze Lehre von der Dreifaltigkeit unrecht und falsch sei". Luther setzt aber hinzu: „Wenn nun der Grund gelegt ist [aus den klaren Worten der Schrift, die die Dreieinigkeit lehren], so ist wohl erlaubt, daß man mit der Allegorie oder Figur die Sache erkläre und schmücke (*addere lucem causae et ornare causam*). So beweist auch Augustinus selbst die Dreifaltigkeit nicht daraus, daß er von dreierlei Kräften (*potentiae*) sagt im Menschen, und dennoch find es liebliche Gedanken, daß man zugleich im Menschen und allen Kreaturen Fußtapfen und Merkmale (*vestigia*) sucht der göttlichen Dreifaltigkeit. Wie denn Petrus Lombardus auch tut, daß ein jeglich Ding geordnet und geschaffen sei mit der Schwere, Größe und Zahl; item, daß man in einem jeden Ding, so eine

aus dem Reich der Natur zu erkennen und zu beweisen, ergibt sich daraus, daß die Werke Gottes, die sich auf die Kreaturen (die Schöpfung und Erhaltung der Welt) beziehen (*opera vel ad extra*), den drei Personen gemeinsam sind. An jedem Gräslein steht für jeden Menschen, der seinen Verstand (νους) gebraucht, klar erkennbar geschrieben: „Mich hat Gott gemacht." *Praesentemque refert quaelibet herba Deum*. Aber an dem Gräslein steht nicht geschrieben: „Mich hat Gott der Vater und der Sohn und der Heilige Geist gemacht", weil es nicht drei Allmächten und drei Allmachtswirkungen, sondern nur eine Allmacht und eine Allmachtswirkung der Zahl nach (*una numero omnipotentia, una numero actio omnipotentiae)* jeder Person der göttlichen Majestät ganz und ungeteilt zukommt. Daß der eine wahre Gott, der Himmel und Erde und was darinnen ist, gemacht hat und erhält, Vater und Sohn und Heiliger Geist ist, das sagt und lehrt uns Gott nur in seinem Wort, worin er in menschlicher Sprache, wie ein Mensch zu einem andern Menschen, mit uns redet und uns, wie Luther es ausdrückt,[1268] offenbart, „was und wie Gott sei inwendig in sich selbst oder in seinem innerlichen Wesen". „Solches ist nicht durch menschliche Vernunft erforscht, erklettert oder erstiegen, sondern oben vom Himmel herab [in Gottes Wort] offenbart." Darum ist von allen dem Reich der Natur entnommenen Beweisen für die Trinität abzusehen.

Wir müssen aber auch darauf verzichten, die heilige Dreieinigkeit durch unser menschliches Denken (Spekulation) aus dem göttlichen Wesen selbst (z.B. aus dem göttlichen Verstand und Willen) oder aus den göttlichen Eigenschaften (z.B. aus der Eigenschaft der Liebe) ableiten zu wollen.[1269] In dieser Beziehung hat es innerhalb der lutherischen Kirche schon der spätere Melanchthon ver-

---

Größe hat, betrachte die Länge, Breite und Dicke; daß in der Philosophie sei *ens verum unum*, in der Sonne ihre Substanz, Licht und Hitze. Mit solchen Sprüchen kann man auf die Widersacher des Wortes nicht eindringen; uns aber sind es liebliche Gleichnisse und Merkmale des Artikels von der Dreifaltigkeit, den wir sonst gegründet und bewiesen haben und der uns bekannt ist."

1268) St. L. XII, 629 s.

1269) Vgl. über die „Augustinische Liebestrinität" *De Trin*. VIII, 8—10. Richard von St. Victor sucht (*De Trin*. III, 14) darzutun, daß die Gemeinschaft der Liebe in nicht weniger als drei Personen sein könne. (Bei Philippi, Glaubensl.2 II, 172.) Zu unserer Zeit ist Sartorius als ein Vertreter der „Liebestrinität" auch in Amerika bekannt geworden. (Die Lehre v. d. heil. Liebe, Abteilung I, 7 ff. Bei Philippi a. a. O.)

sehen, der im *Corpus Doctrinae Misnicum* lehrte: *Filium Dei cogitatione a Patre genitum esse, quia Pater sese intuens et considerans gignat quandam substantialem sui imaginem et permanentem, sicut nostra mens accidentalem et evanescentem gignit*. Der reformierte Philologe und Theologe Keckermann († 1609) wollte den Antitrinitariern dartun, daß die Dreiheit der Personen aus dem Wesen Gottes selbst sich ergebe (*promanare*) in dem Sinne, daß Gott nicht Gott sein könne, wenn es nicht drei verschiedene Existenzweisen oder Personen gäbe. Nachdem er dies bewiesen habe, werde er auch Zeugnisse aus der Schrift für die Trinität beibringen.[1270] Beide, Melanchthon und Keckermann, konnten sich — ganz oder teilweise — für ihre Konstrukttonsgedanken auf eine ganze Reihe von Vorgängern (von Augustin an und früher) berufen.[1271] Die lutherischen Dogmatiker erinnern mit Recht sehr entschieden daran, daß die heilige Dreieinigkeit nur aus Gottes Offenbarung in seinem Wort erkannt und bewiesen werden könne. Quenstedt sagt [1272] gegen alle, die den Sohn aus dem göttlichen Verstande (*per modum intellectionis*) und den Heiligen Geist aus dem göttlichen Willen (*per modum volitionis*) ableiten wollen: *Destituitur autoritate Sacrae Scripturae. Nullum enim manifestum dictum in Sacris Literis pro ea re habetur, scii. Filium Dei cogitatione vel per intellectum Patris esse genitum, Spiritum Sanctum vero'per voluntatem procedere*. Gegen Keckermann bemerkt Quenstedt: *Nunquam obtinebit, Dei intellectum, in se reflexum, ex ista reflexione imaginem ab intelligente distinctam producere, Deique voluntatem, in se reflexam, ex ista reflexione amorem a voluntate distinctum spirare*. Auf den Schaden solcher Spekulationen weist Quenstedt mit den Worten hin: *Nihil aliud effecit [Keckermannus] istis ambagibus, quam ut, dum in lubricum rationis collocasset sublime mysterium, adversariis exponeret cavillationibus*.[1273]

1270) Zitiert aus Keckermanns *Systema Theol., lib*. 1, c. 3, bei Gerhard, *Loci, L. De Trinitatis Mysterio*, § 27.

1271) Vgl. Quenstedt 1, 554, Antithesis. 1272) A. a. Q, S. 559.

1273) Philippi erinnert a. a. O., S. 181, an eine richtige Darlegung Twestens [in dessen Dogmatik I, 196], daß es bedenklich sei, auf solche vermeintlichen philosophischen Beweise seine Überzeugung zu gründen, weil es den Sinn für wahre Gewißheit verderbe und den Geist gewöhne, in Sachen des Glaubens Probabilitäten für Evidenz und Schatten für Wahrheit zu halten: weil es verleite, den eigentlichen göttlichen Grund der christlichen Überzeugung hintanzusetzen; weil es dem Besonnenen die Lehre selbst verdächtig mache, die durch so zweifelhafte Argumente gestützt werden solle. Gewiß ein wahres Wort!

Wir wollen doch nie vergessen: Wer sich erlaubt, seine eigenen menschlichen Gedanken in bezug auf die göttliche Trinität zu haben, der erlaubt sich tatsächlich, den Heiligen Geist zu spielen. Die Schrift belehrt uns dahin, daß nur der Heilige Geist die Tiefen der Gottheit erforscht und weiß, was in Gott ist.[1274] liegt eine an Wahnsinn grenzende Selbstüberhebung vor, wenn der kurzsichtige Mensch, der nicht einmal weiß, was in seinesgleichen, nämlich im Menschen, ist,[1275] sich einbildet, wissen zu können, was im majestätischen Gott ist, der in einem Lichte wohnt, da kein Mensch hinzukommen kann.[1276]

Weil die moderne Theologie leugnet, daß die Schrift Gottes Wort ist, und infolgedessen aus der Schrift in das Ich des theologisierenden Subjekts umgezogen ist, so kann sie selbstverständlich auch nur menschliche Gedanken über die Trinität darbieten. Und weil der theologisierenden „Ich" viele sind, so tritt uns auch eine große Vielheit und Verschiedenheit der Ichgedanken über die Trinität entgegen. Wir können aber die verschiedenen Ichprodukte etwa in zwei Klassen einteilen. Die einen lassen aus ihrem Ich ganz offen den Unitarismus heraufsteigen. Sie erklären ausdrücklich, daß sie weder den Sohn noch den Heiligen Geist für eine göttliche Person halten. Wenn sie auch noch die Ausdrücke Vater, Sohn, Heiliger Geist gebrauchen, so sagen sie doch offen heraus, daß sie darunter drei verschiedene „Potenzen", Willen oder Wirkungsweisen der einen göttlichen Person verstehen. Wir haben hier der Sache nach — oft auch den Ausdrücken nach — die Wiedererweckung des alten modalistischen und dynamistischen Monarchianismus, resp. des Sozinianismus. Sie behaupten, daß die *tres distinctae personae*, die die „altorthodoxe" Lehre bekennt, theoretisch und praktisch zum Tritheismus, zur Annahme von drei Göttern, führe. Die ewige Wesenstrinität (ontologische Trinität) wird in eine geschichtliche Trinität (ökonomische Trinität) umgesetzt. Dies ist der liberale Flügel der modernen Theologie. In eine zweite Klasse können wir die Theologen rechnen, die unter dem Gesamtnamen der „konservativen" neueren Theologie zusammengefaßt werden. Auch sie wollen, weil sie den Umzug aus der Heiligen Schrift in das theologisierende Subjekt mitgemacht haben, die Trinität zunächst aus ihrem Ich entwickeln, dann aber vom Ich aus den Rückweg aus der ökono-

---

1274) 1 Kor. 2, 11: τα τον θεον ονδεις οῖδεν, εΐ μη το πνεύμα τον θεον.

1275) 1 Kor. 2, 11: Τίς γάρ οῖδεν άνθρώπων τά τον άνθρώπον, εϊ μη τό πνεϋμα τον άνρθώπον το εν αντω;

1276) 1 Tim. 6,16; Joh. 1,18.

mischen Trinität zur Wesenstrinität aufsuchen. Sie wollen nämlich Nachweisen, daß der dreifachen göttlichen Wirkungsweise, die das christliche Ich an sich erfahre, ein vorweltliches, metaphysisches dreifaches Verhältnis in Gott (in „den ewigen Tiefen der Gottheit") entspreche. Es besteht eine Art Fehde zwischen der liberalen und der konservativen Partei. Unschwer weist die letztere der ersteren Rückkehr zum Unitarismus nach. Leider sind aber auch die Liberalen in der Lage, dartun zu können, daß die konservative Richtung mit ihren Erneurungsversuchen in bezug auf die Trinitätslehre „vor-läufig" noch nicht im Einklang stehe „mit Reformation und Alt-Protestantismus". Sie führen etwa aus: Die konservative Richtung ergehe sich in Versuchen, die Trinität aus dem Begriff der „Liebe" usw. zu konstruieren, um auf diese Weise die Trinität der menschlichen Vernunft begreiflich zu machen. Die konservative Richtung lehre ferner eine Subordination der Personen in ihrem Verhältnis zueinander. Auch wolle sie den Begriff.der Person in Gott nicht als „individuelle" Persönlichkeit fassen, sondern meine, einen neuen Begriff von „Person" einstellen zu müssen. Das seien aber lauter Dinge, die mit der altprotestanttschen Lehre von der Trinität nicht im Einklang ständen.[1277)] Das ist allerdings wahr. Die konservative moderne Theologie wird auch in bezug auf ihre Trinitätslehre mit der christlichen Kirche nicht eher in Einklang kommen, als bis sie mit der christlichen Kirche wieder glaubt, daß die Heilige Schrift Gottes unfehlbares Wort ist, das „Ich" als theologisches Prinzip völlig aufgibt und daher auch von der heiligen Dreieinigkeit nur das glaubt und lehrt, was Gott selbst darüber in seinem Wort uns Menschen geoffenbart hat.[1278)]

In bezug auf die Frage, ob die christliche Trinitätslehre der menschlichen Vernunft widerspreche, sagt Karl Hase [1279)] nicht übel: „Auf eine Bestreitung aus Vernunftprinzipien hat sich die Kirchenlehre nicht einzulassen, da sie diesen [den Vernunftprinzipien] vielmehr alles zugesteht, was sie verlangen, daß die Trinität über die Vernunft und, sobald diese über sie urteilen will, auch wider die Vernunft sei." Nur hätte Hase hinzusetzen sollen, daß die Vernunft, welche über die Trinität urteilen und die Trinität bestreiten

---

1277) Vgl. Nitzsch-Stephan, S. 432 ff.

1278) Vgl. eine weitere Ausführung in bezug auf diesen Punkt bei der Lehre von Christi Person unter dem Abschnitt „*Unio personalis* und die christologischen Aufstellungen der Neuzeit", Bd. II, S. 114 ff.

1279) *Hutterus Redivivus* 10, S. 180.

will, nicht mehr Vernunft, sondern die Klimax der Unvernunft ist. Luther weist bei der Darlegung der Lehre von der heiligen Dreieinigkeit immer wieder darauf hin, welche Unvernunft sich darin offenbare, wenn wir armen Menschen, die wir das Wesen der uns umgebenden Natur und unser eigenes Wesen nicht verstehen, mit unsern menschlichen Gedanken über Gottes Wesen urteilen und insonderheit die Schriftlehre von der Trinität bestreiten wollen. Er sagt z. B.: [1280] „So es Klügelns hier gälte, wollte ich's auch sehr wohl können und baß denn kein Jude noch Türke. Aber ich danke meinem Gott, der mir die Gnade getan hat, daß ich von solchem Artikel nicht disputiere, ob er wahr sei oder sich reime, sondern weil ich sehe, daß er in der Schrift so eigentlich gefaßt und gegründet ist, so glaube ich Gott mehr denn meinen eigenen Gedanken und Vernunft und lasse mich's gar nichts kümmern, wie es könne wahr sein, daß nur ein einiges Wesen und doch drei unterschiedliche Personen in solchem einigen Wesen sind, Gott Vater, Gott Sohn und Gott Heiliger Geist. Denn es gilt hier nicht Disputierens, ob es wahr sei, sondern es gilt des, ob solches in Gottes Wort gegründet sei. . . . Weil nun Gottes Wort, wie jetzt gehört, klar und lauter dasteht und solcher Artikel von den heiligen Vätern so ritterlich erstritten ist, so bleibe dabei und disputiere nur nicht viel, wie Vater, Sohn und Heiliger Geist können ein Gott sein. Kannst du doch, armer Mensch, wenn du gleich aller Weltweisen Kunst zu Hilfe nimmst, nicht wissen, wie es zugeht, daß deine Augen über zehn Meilen Weges einen hohen Berg sehen; item, wenn du schläfst, wie es zugehe, daß du dem Leibe nach tot bist und doch lebest. So wir nun das geringste Ding von uns selbst nicht können wissen, ist es nicht eine große Torheit und Vermessenheit, daß wir mit unsern Gedanken (in des Teufels Namen) hinaufklettern und mit unserer Vernunft Gott in feiner Majestät eigentlich fassen und ausspekulieren wollen, was er sei? Warum tun wir aber solches nicht zuvor an uns selbst und fragen, wo doch unsere Ohren, Augen und andere Glieder mit ihrer Wirkung bleiben, wenn wir schlafen? Da könnte man ohne Fahr disputieren und spekulieren." Ferner: [1281] „Wir [Christen] fühlen's wohl, daß solche Lehre [daß Gott Mensch sei und in der einigen Gottheit drei unterschiedliche Personen] nicht will noch kann in die Vernunft gehen; bedürfen keiner hohen jüdischen

---

1280) Predigt am Sonntag Trinitatis, St. L. XIII, 664 ff.
1281) Die drei Symbola, St. L. X, 1007.1018.

Vernunft, die uns solches zeige; wir glauben solches wissentlich und williglich. Bekennen und erfahren auch, daß, wo nicht über die Vernunft der Heilige Geist ins Herz leuchtet, ist's nicht möglich, solchen Artikel zu fassen oder zu glauben und dabei zu bleiben, sondern muß daselbst eine jüdische, hoffärtige, überwitzige Vernunft bleiben, die solchen Artikel verspotte und verlache und also sich selbst setze zu Richter und Meister über das göttliche Wesen, das sie doch nie gesehen hat noch sehen kann, weiß auch nicht, was sie urteilt oder wovon sie dichtet oder sagt; denn Gott ‚wohnet in einem Licht, da niemand zukommen kann', 1 Tim. 6,16, sondern muß zu uns kommen, doch in der Latern' verborgen, und, wie Joh. 1,18 steht: 'Niemand hat Gott jemals gesehen; der Sohn in des Vaters Herz hat's uns offenbarst; und zuvor Moses spricht, 2 Mos. 33,20: 'Kein Mensch kann mich sehen und leben.' ... Da sind wir gar zu grobe Gesellen, die wir unsere blinde und arme Vernunft in solchen hohen Sachen mehr und höher ächten denn der Schrift Anzeigen. So doch die Schrift Gottes Zeugnis von ihm selbst ist und Vernunft nichts von göttlichem Wesen wissen kann und will gleichwohl davon urteilen, das sie nicht weiß. Das heißt ja recht, den Blinden von der Farbe urteilen."

Im Anschluß hieran sei noch auf einige Anklagen oder vielmehr Verunglimpfungen hingewiesen, womit gerade auch der Unitarismus unserer Zeit die christliche Trinitätslehre zu diskreditieren sucht. Hierher gehört erstlich die Behauptung, daß die altkirchliche Trinitätslehre eine von den altkirchlichen Theologen ersonnene „künstliche Theorie", eine menschliche oder „philosophische" Spekulation sei. So ganz neuerdings wieder Hörst Stephan.[1282] Vor ihm hat Ritschl sogar die Behauptung gewagt, „kirchenpolitische Gründe hielten ihn [Luther] wie seine Nachfolger bei der möglichst unveränderten Reproduktion der Lehre von Christi Person und von der Trinität fest".[1283] Solche wilden Reden, die die historische Wahrheit geradezu auf den Kopf stellen, wirken durch die Dreistigkeit, mit der sie ausgesprochen werden. Die historische Wahrheit ist diese, daß die alten Dogmatiker nicht bloß prinzipiell oder in der Theorie jede philosophische Konstruktion der Trinität verwerfen und deshalb Melanchthons Konstruktionsversuch als *somnium Philippi* abweisen, sondern nachweislich auch tatsächlich alles, was sie über das

---

1282) Glaubenslehre 1921, S. 193.

1283) Die christl. Lehre von der Rechtf.u. Versöhnung 3 II, 18.

„innertrinitarische" Verhältnis in Gott aussagen, der Selbstoffenbarung Gottes in der Schrift entnommen haben. Die Dogmatiker können mit Luther sagen: [1284] „Daß wir solchen einigen Gott erkennen und glauben, wie er innerhalb seiner Gottheit drei unterschiedliche Personen sei, da sollen sie mit uns die Schrift ansehen. Denn wir es nicht von uns selbst erdichtet haben noch erdichten könnten, wo die Schrift uns nicht hierzu bewegte." Indem Luther Hen Schriftbeweis für die Gottheit Christi und die Dreieinigkeit sowohl aus dem Neuen als auch aus dem Alten Testament führt, fügt er hinzu: [1285] „Da mache ein Loch hindurch, wer da kann; ich kann's nicht." Auch wir haben oben bereits nachgewiesen, daß das, was Luther und die Dogmatiker von der heiligen Dreieinigkeit lehren, nicht „Philosophie" und „künstliche Theorie", sondern die klare Lehre der Schrift ist. Die modernen Kritiker Luthers und der Dogmatiker würden die „orthodoxe" Trinitätslehre auch als Schriftlehre erkennen, wenn sie die Schrift wieder für Gottes Wort halten und mit Luther und den Dogmatikern wirklich in die Schrift gehen könnten.

Eine weitere Behauptung von unitarischer Seite geht dahin, daß die orthodoxe Lehre den menschlichen Geist mit „toten Formeln" belaste und der christlichen Frömmigkeit geradezu hinderlich sei. Es genüge, den Sohn Gottes als den „Offenbarer" der göttlichen Liebe zu fassen. Dagegen ist zu sagen, daß gerade das, was unitarischerseits von Christo als dem Offenbarer der göttlichen Liebe gelehrt wird, als „tote Formel" im menschlichen Geist liegenbleibt und „religiös und dogmatisch" völlig „wertlos" ist. Allerdings ist der Sohn der Offenbarer der göttlichen Liebe gegen die sündige Menschheit. Aber er ist dieser Offenbarer in seiner *satisfactio vicaria*, als das Gotteslamm, das der Welt Sünde trägt, als der Sohn Gottes, der in der Fülle der Zeit Mensch wurde und an Stelle der Menschen sich unter die Pflicht und Strafe des göttlichen Gesetzes stellte.[1286] Diesen Sohn Gottes verklärt der Heilige Geist bis an den Jüngsten Tag in den Herzen der Menschen, so daß sie es durch Wirkung des Heiligen Geistes glauben.[1287] Was hingegen die Unitarier von Gottes Liebe ohne Christi *satisfactio* sagen, ist eine Unwahrheit, und der Heilige Geist, weil er der Geist der Wahrheit ist, gibt sich nicht mit der Verklärung und Bestätigung von Unwahrheiten ab. Deshalb

---

1284) Die drei Symbol", St. L. X, 1017.
1285) Predigt am Sonntag Trinitatis X, 669.
1286) Joh. 1,29; Gal. 4,4. 5; 3,13.1287) Joh. 16,14.

bleiben alle fromm klingenden unitarischen Reden von der „Vaterschaft Gottes" bei Leugnung der wesentlichen Gottheit Christi und seiner stellvertretenden Genugtuung auf dem Gebiet der menschlichen Einbildung und Selbsttäuschung liegen. Sie werden auch als „tote Formeln" erfahren, sobald die gewaltsam zurückgedrängte Erkenntnis der persönlichen Sündhaftigkeit und Verdammungswürdigkeit in Anfechtung und Todesnot sich geltend macht. Dafür liefern auch Horace Bushnell, Ritschl, William Harper u. a. zu unserer Zeit die geschichtlichen Belege.[1288] Wir möchten auch hier wieder auf eine Bemerkung in Karl Hases *Hutterus Redivivus* Hinweisen. Der Rationalist Klein hatte in seiner Dogmatik [1289] gegen die altkirchliche Lehre von der Trinität u. a. gesagt, die kirchlichen Formeln seien nichts als „leere Worte", bei denen man sich nichts Bestimmtes denken könne. Auch sei nicht einzusehen, „welchen Einfluß der Glaube an dieses Mysterium auf unsere Glückseligkeit und Tugend haben könnte". Ihm antwortet Hase: [1290] „Für eine Glückseligkeit, die nur auf Erden wohnt, und für eine Tugend, die nach Kantischer Religion einen Gott nur braucht, um ihre ärmlichen Taten zu belohnen, hat das Dogma [von der Dreieinigkeit] freilich keine Bedeutung. Für eine Glückseligkeit aber, die nur im Frieden mit Gott als Glückseligkeit bestehen kann, und für eine Tugend, die in ihren erhabensten Werken sich so arm fühlt, daß sie nur im Glauben an eine Erlösung und Heiligung sich beruhigt, hat der Glaube an einen erlösenden und heiligenden Gott eine solche Bedeutung, daß ohne ihn wahre Tugend und Glückseligkeit gar nicht möglich ist."

Endlich ist in alter und neuerer Zeit gegen die „orthodoxe" Lehre von der Trinität eingewendet worden, daß sie in der Praxis „notwendig zum Tritheismus" führe. Würden drei unterschiedene Personen in dem einen Gott angenommen, so würde damit die Anbetung Gottes (der *cultus divinus*) auf Vater, Sohn und Heiligen Geist verteilt, und so gehe die Einheit des *cultus divinus*

1288) Vgl. Bd. II, S. 442 f.

1289) Darstellung d. dogmat. Systems d. ev.-protest. Kirche nebst histor. und krit. Bemerkungen. Jena 1822, S. 197 f.

1290) *Hutterus Redivivus* 10, S. 181. Hase ist bekanntlich selbst Rationalist. Er hat persönlich weder die wesentliche Gottheit Christi noch die Wesenstrinität geglaubt. Aber ihn ärgerte — er war „ästhetischer Rationalist" — die Seichtigkeit, mit der die vulgären Rationalisten und die „neukirchlichen" Dogmatiker an der altkirchlichen Lehre Kritik übten. Deshalb stellt er sich in seinem *Hutterus Redivivus* auf den Standpunkt Hutters (was ihm freilich nicht immer gelingt) und wendet sich von hier aus gegen den Rationalismus.

verloren. Darauf ist zunächst zu sagen, daß die Heilige Schrift die Anbetung des einen Gottes in drei Personen lehrt und fordert. Die christliche Taufe soll im Namen des Vaters und des Sohnes-und des Heiligen Geistes geschehen. Die Schrift fordert ferner, daß, alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren, und fügt hinzu: „Wer den Sohn nicht ehret, der ehret den Vater nicht, der ihn gesandt hat"^ Joh. 5,23. Daher ist das altkirchliche Diktum schriftgemäß: *Trium personarum est unus cultus divinus*. Aber die Schrift gibt uns auch näheren Aufschluß über diesen Punkt. Von einer „Teilung" der Anbetung kann deshalb nicht die Rede sein, weil in jeder Person nicht etwa nur ein Drittel der Gottheit, sondern die ganze göttliche Majestät ist, im Sohn durch die ewige Geburt, im Heiligen Geist durch die ewige Hauchung oder durch das ewige Ausgehen vom Vater und vom Sohn; oder wie Luther es ausdrückt, wie wir bereits hörten: *Quaelibet persona totus est Deus.*[1291] Im Sohn ist παν το πλήρωμα τής θεότητος und der Heilige Geist ό θεός.[1292] Hase bemerkt gegen Klein: „Alle Künste der neueren Exegese haben nicht ausgereicht, im Neuen Testament die Spuren der Gottheit Christi auszulöschen, die aus einzelnen Stellen wohl weggedeutet werden kann, aber in ihrer Gesamtheit unvertilgbar steht." Ferner: Wer Gott als Vater anruft, ehrt damit zugleich den Sohn und den Heiligen Geist; denn Gott der Vater ist uns Menschen Vater nur durch die stellvertretende Genugtuung des Sohnes und durch die Offenbarung des Heiligen Geistes. Wer den Sohn ehrt, der ehrt damit sowohl den Vater, der ihn gesandt hat, Joh. 5,23, als auch den Heiligen Geist, der den Sohn im Herzen der Menschen verklärt, Joh. 16,14. Wer den Heiligen Geist anbetet, der betet damit den Vater und den Sohn an; denn der Heilige Geist ist der Geist sowohl des Vaters (Matth. 10,20: τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς) als des Sohnes (Gal. 4, 6: τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ).

8. Die kirchliche Terminologie im Dienst der christlichen Gotteserkenntnis. ^

Wir sahen, daß die christliche Gotteserkenntnis diesen Inhalt hat: Der wahre Gott ist nur einer, aber dieser eine wahre Gott ist Vater, Sohn und Heiliger Geist. Wir sahen auch, daß allein diese Gotteserkenntnis, die nicht aus Gottes Offenbarung im Reich der Natur, sondern nur aus Gottes Offenbarung in seinem

---

1291) Opp. V. a. IV, 474; St. L. X, 178. 1292) Kol. 2, 9; Apost. 5, 4.

Wort, aus der Heiligen Schrift, geschöpft wird, für uns sündig gewordene Menschen Heilserkenntnis ist. Die Schrift lehrt nämlich nicht nur, daß der eine ewige Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist ist, sondern die Schrift fügt auch die Offenbarung hinzu, daß der Sohn Gottes in der Zeit Mensch geworden ist, um durch sein Eintreten für die Menschheit in seinem Leben und Leiden die ganze Menschenwelt mit Gott zu versöhnen. Wir sahen auch, daß es des Heiligen Geistes Werk ist, den Menschen das vom Sohne Gottes erworbene Heil im Evangelium zu verkündigen und zuzueignen. Wir finden denn auch, daß das Nicäno-Konstantinopolitanum in das Bekenntnis zur Dreieinigkeit auch das Bekenntnis zum Heilswerk des Sohnes und des Heiligen Geistes aufnimmt. Es heißt da nicht bloß: Πιστενομεν εις ενα θεόν, πατέρα παντοκράτορα. — Και εις ενα κύριον Ἰησονν Χριστόν. — Και εις τό πνεύμα τό άγιον. — sondern mit dem Glauben an den wesensgleichen Sohn (όμοούσιον τφ πατρί)) verbindet sich der Glaube an τόν δ ήμας κατελδόντα και σαρκωδέντα και ένανδρωπήσαντα, παθόντα, und mit dem Glauben an den Heiligen Geist verbindet sich der Glaube an das Heilswerk des Heiligen Geistes, εις τό πνεύμα τό άγιον, τό κύριον, τό ζωοποιόν — τό λαλήσαν διά τών προφητών. Ebenso finden wir es bei Luther. Nachdem er gesagt hat, daß allein die Heilige Schrift uns den ewigen dreieinigen Gott, das „inwendige Wesen" Gottes, offenbart, fährt er fort: [1293] „Solche Offenbarung folgt und bricht eben aus dem höchsten Werke Gottes, welches ist eine Anzeigung seines göttlichen Rats und Willens, so er von Ewigkeit beschlossen und demselbigen nach auch verkündigt hat in den Verheißungen, daß sein Sohn hat sollen Mensch werden und sterben, das menschliche Geschlecht Gott zu versöhnen, weil uns von unserm greulichen Fall in Sünde und ewigen Tod durch kein ander Mittel konnte geholfen werden denn durch eine ewige Person, die da über Sünde und Tod Gewalt hätte, dieselbige zu tilgen und dafür Gerechtigkeit und ewiges Leben zu geben; das konnte kein Engel noch Kreatur, sondern mußte Gott selbst sein." Mit andern Worten: Der Zweck der Offenbarung der heiligen Dreieinigkeit in der Schrift ist nicht ein theoretischer, sondern ein eminent praktischer. Der Zweck ist nicht, dem menschlichen Geist Material darzubieten für die menschliche Spekulation, wie es möglich sei, daß der eine Gott Vater, Sohn und Hei-

---

1293) St. L. XII, 632.

liger Geist ist. Der Zweck ist vielmehr der, uns Menschen die Erkenntnis zu vermitteln, daß der ewige dreieinige Gott von Ewigkeit her auf die Errettung (σωτηρία) der sündig gewordenen Menschheit bedacht gewesen ist.[1294] Diese Selbstoffenbarung Gottes schließt nun aber auch die Offenbarung in sich, daß die ganze Menschheit und jedes einzelne Glied derselben in bezug auf die Erlangung des Heils an aller Selbsthilfe und an aller Selbstklugheit vollständig verzagen muß. Und von hier aus verstehen wir den schweren Kampf, den die christliche Kirche um die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit, von allem Anfang an bis auf die Gegenwart, hat führen müssen. Alle Menschen sind ihrer natürlichen Art nach selbstgerecht und selbstklug, und im Interesse der menschlichen Selbsthilfe und der menschlichen Selbstklugheit ist mit großem Ernst die christliche Trinitätslehre von allen denen bekämpft worden, die nicht von ihrer Selbstgerechtigkeit und Selbstklugheit lassen wollten. Vor allen Dingen war das Absehen der Feinde der christlichen Kirche darauf gerichtet, die wesentliche Gottheit des Sohnes Gottes zu bestreiten und so den einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen aus dem Wege zu schaffen, der sich selbst gegeben hat für alle zur Erlösung (ἀντίλυτρον). Denn es steht nach der Schrift so, wie Luther es ausdrückt: [1295] Solche Worte, daß der Sohn Gottes sich selbst für mich dargegeben hat, „sind lauter Donnerschläge und Feuer vom Himmel wider die Gerechtigkeit des Gesetzes und die Lehre von den Werken. So große Bosheit, so großer Irrtum, Finsternis und Unwissenheit war in meinem Willen und Verstände, daß ich nur durch ein so unaussprechlich großes Lösegeld befreit werden konnte. Was rühmen wir also, daß unsere Vernunft uns recht leite, daß unsere natürlichen Kräfte unverletzt seien, daß unsere Vernunft zum Besten geneigt sei, daß jeder tun müsse, soviel an ihm ist . . ., während ich doch hier höre, daß so viel Böses in meiner Natur ist, daß die Welt und alle Kreatur nicht genugsam gewesen ist, Gott zu versöhnen, sondern Gottes Sohn selbst dafür hat dargegeben werden müssen?" Andererseits aber erkannten auch die Christen bei den Angriffen auf die wesentliche Gottheit des Sohnes Gottes den Ernst der Sachlage. Sie erkannten, daß sie mit der Gottheit Christi das gottmenschliche Versöhnungswerk Christi und damit das Objekt des seligmachenden Glaubens aufgeben würden. Und Gott erweckte seiner Kirche Männer, durch deren

---

1294) Röm. 16, 25 ff. 1295) Zu Gal. 2, 20. St. L. IX, 236 f.

öffentliches Zeugnis die Kirche bei ihrem Glauben an die Gottheit Christi und an die Gottheit des Heiligen Geistes erhalten wurde (Nizäa 325, Konstantinopel 381). Der Kampf der christlichen Kirche zu unserer Zeit ist nicht weniger ernst und schwer. Die moderne Theologie hat sich — das muß klar erkannt werden — im Interesse der menschlichen Selbstgerechtigkeit (Sittlichkeitsreligion) und im Interesse der Selbstklugheit (wissentliche Auffassung und Vermittlung der christlichen Religion) von der Heiligen Schrift als Gottes unfehlbarem Wort, von des Sohnes Gottes *satisfactio vicaria* und von der Trinitätslehre der Schrift losgesagt. Sehen wir so auf die Feindschaft, die die Welt außerhalb und innerhalb der Kirche der Trinitätslehre entgegenbrachte und entgegenbringt, so erscheint es als ein Wunder der göttlichen Gnade, daß die christliche Lehre von der Trinität und damit die christliche Gotteserkenntnis und damit die christliche Kirche selbst nicht ganz aus der Welt verschwunden ist. Daher hörten wir Luther sagen,[1296] er danke seinem Gott, der ihm die Gnade getan habe, daß er den Artikel von der heiligen Dreieinigkeit auf Grund der Offenbarung in der Schrift einfältig glaube. Und in demselben Zusammenhang: „Wir sehen in den Historien, daß Gott mit Macht darüber [über dem Artikel von der heiligen Dreieinigkeit] gehalten hat." Selbst Augusti, der mühsam sein Schiff durch den Nebel des Rationalismus hindurchzusteuern, suchte, bemerkt schon in der ersten Auflage seiner Dogmatik (1809): [1297] „Die Geschichte macht uns teils mit absoluten Gegnern, teils mit mannigfaltigen Erklärungs- und Modifikationsversuchen bekannt. Aber es ist eine merkwürdige Erscheinung, daß von dem Ursprünge des Christentums bis auf unsere Zeiten weder die Feinde noch die Modifikatoren, so gewiß sie auch gewöhnlich ihrer Sache zu sein glaubten, diese Lehre jemals haben verdrängen können. Auch hat sich der Glaube an den dreieinigen Gott niemals als einen schädlichen Irrtum gezeigt, sondern vielmehr immer als eine in Theorie und Praxis gleich heilsame Lehre bewährt. Diese Tatsachen sprechen mit besserem Erfolg für sie, als ihr durch alle Deklamationen der Gegner über ihre Unbegreiflichkeit geschadet werden kann."

Was die Notwendigkeit (*necessitas*) der kirchlichen *termini* betrifft, so ist ihnen nicht eine absolute Notwendigkeit zuzuschreiben. Eine ausführliche Zusammenstellung der kirchlichen Ausdrücke, die die

---

1296) St. L. XIII, 675. 1297) System der christl. Dogmatik, S. 128.

alte Kirche bis ins sechste Jahrhundert wider die Irrrlehrer gebraucht hat, die die Gottheit des Sohnes und des Heiligen Geistes und damit die Dreieinigkeit leugneten, haben wir im sogenannten Athanasianischen Symbolum.[1298)] Aber viele Christen hatten und haben den rechten Glauben von der heiligen Dreieinigkeit, ohne mit dem Athanasianischen Symbolum bekannt zu sein. Sie hatten und haben den rechten christlichen Glauben auf Grund der klaren Schriftaussagen über den dreieinigen Gott. Prüfen wir aber jene kirchlichen Ausdrücke auf ihren Inhalt, so stellt sich heraus, daß sie eine kurze Zusammenfassung (Luther: „Summarienwort") dessen sind, was die Schrift *sole clarius* über die Dreieinigkeit lehrt. Auch sollte hinzugefügt werden, daß es den Christen durchaus nicht schadet, wenn sie sich mit den kirchlichen Ausdrücken nicht nur obenhin, sondern genau bekannt machen. Wir haben deshalb auch (nach dem Vorgang der älteren Kirche) in unser St. Louiser Gesangbuch nicht nur das Apostolikum, sondern auch das Nicänum und das Athanasianum ausgenommen. Was Luther betrifft, so hat er durchaus kein Bedenken getragen, die meisten kirchlichen *termini* in seine Predigten vor dem Volk aufzunehmen. In bezug auf das Athanasianum insonderheit, das der moderne Unitarismus geradezu perhorresziert, sagt Luther: [1299)] „Ich ob die Kirche des Neuen Testaments nach der Zeit der Apostel eine wichtigere Schrift hat." Er zitiert in seinen Predigten das Athanasianum und beweist den Inhalt desselben als in der Schrift begründet.[1300)] — Zu den kirchlichen *termini*, welche die Kirche in den Dienst der christlichen Gotteserkenntnis gestellt hat, gehören die folgenden:

1. Trinitas, Dreieinigkeit, Dreifaltigkeit. Das Wort „*trinitas*" kommt in der Schrift selbst nicht vor,[1305)] bringt aber in Zusammenfassung das zum Ausdruck, was Gott in seinem Wort von sich selbst sagt, nämlich, daß er nur einer (ονδεις θεός εί μη εις, 1 Kor. 8, 4, *unus Deus*) und doch Vater und Sohn und Heiliger Geist ist (βαπτίζοντες αντονς εϊς τό όνομα τον πατρός και του νΐον καί τον άγιον πνεύματος, Matth. 28, 19, *Deus est Pater et Filius et Spiritus Sanctus*). Augustana, Art. 1: „Erstlich wird

---

1298) Vgl. über das Athanasianum und die ökumenischen Symbole überhaupt Bente, Historical Introduction to the Symbolical Books, p. 9 sqq. Erster Teil der *Concordia Triglotta*. St. Louis, Mo. 1921. [see BookOfConcord here]

1299) Zu Joel 3, 1. 2. St. L. VI, 1576. 1300) Z. B. X, 1007.

1301) Der erste Gebrauch des Wortes wird meistens Tertullian zugeschrieben. Cf. Zöckler, Handbuch der theol. Wissenschaften III, 88.

einträchtiglich gelehrt und gehalten laut des Beschlusses *Concilii Nicaeni*, daß ein einig göttlich Wesen sei, welches genannt wird und ist Gott, und sind doch drei Personen in demselben einigen göttlichen Wesen, gleich gewaltig, gleich ewig, Gott Vater, Gott Sohn, Gott Heiliger Geist, alle drei ein göttlich Wesen, ewig, ohne Stück, ohne End', unermeßlicher Macht, Weisheit und Güte, mn Schöpfer und Erhalter aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge." Neuere Theologen haben sich bei ihrer Verwerfung der kirchlichen Trinitätslehre auch auf Luther berufen. Doch dies ist ein ebenso grober Mißbrauch des Ansehens Luthers, als wenn dieselben Theologen sich für ihre Leugnung der Verbalinspiration ebenfalls auf Luther berufen. Allerdings sagt Luther, daß weder das lateinische Wort *trinitas* noch auch das deutsche „Dreifaltigkeit" „köstlich laute”. Er setzt aber sofort hinzu, wie er das meine, nämlich so, daß, wie der menschliche Verstand, so auch die menschliche Sprache zu arm sei, adäquat den hohen Artikel von der Dreieinigkeit zu fassen und auszudrücken. Luther setzt ferner hinzu, daß diese Worte die christliche Gotteserkenntnis so gut ausdrückten, wie sie überhaupt ausgedrückt werden könne. Seine Worte lauten:[1302] „Es ist wohl nicht ein köstlich Deutsch, lautet auch nicht fein, Gott also zu nennen mit dem Wort ‚Dreifaltigkeit', wie auch das lateinische ‘*trinitas*' nicht köstlich lautet, aber weil man's nicht besser hat, müssen wir reden, wie wir können. Denn, wie ich gesagt habe, dieser Artikel ist hoch über menschlichen Verstand und Sprache, daß Gott als ein Vater seinen Kindern muß zugute halten, daß wir stammeln und lallen, so gut wir können, so nur der Glaube rein und recht ist. Denn man will dennoch so viel mit diesem Wort sagen, daß da soll geglaubt werden, daß die göttliche Majestät sei drei unterschiedene Personen, einigen wahrhaftigen Wesens. Denn dies ist der Christen Offenbarung und Erkenntnis von Gott."

2. *Persona*, Person, πρόσωπον, ὑπόστασις. Das Wort „Person" wurde und wird von der christlichen Kirche gebraucht, um die irrige Vorstellung der alten und neueren Unitarier abzuweisen, als ob Vater, Sohn, Heiliger Geist nur drei Offenbarungsweisen oder drei Wirkungsweisen oder drei Kräfte oder drei Eigenschaften in Gott seien. Positiv wollen wir mit dem Wort „Person" aussagen, daß in dem einen Gott drei „Ich" oder „Selbständige" seien. Luther bemerkt zu dem Ausdruck „Person": [1303] „Solches

---

1302) St. L. XII, 628 f. 1303) St. L. XIII, 669.

magst du nennen, wie du willst; wir heißen's eine sondere Person. Wiewohl es nicht genug geredet ist, sondern mehr gestammelt. Aber wir können ihm nicht tun, wir haben kein besseres Wort." Auch Luther weist daraus hin, was die christliche Kirche mit dem Wort Person abweisen will. Er sagt: [1304] „Wir glauben an einen einigen Gott und bekennen doch, derselbe einige Gott sei Gott Vater, Gott Sohn und Gott Heiliger Geist. Nicht wie die Ketzer genarrt haben, als sollten solche drei Namen [Vater, Sohn, Heiliger Geist] nur eine einige Person deuten, so der Zeit nach anders und aber anders sich offenbart habe." So „narren" wahrhaftig auch die Unitarier unserer Zeit, die aus den drei Personen drei Potenzen, Wirkungen, Kräfte usw. machen. Die Beschreibung, welche die Augsburgische Konfession (Art. I) von „Person" gibt, genügt vollkommen: „Und wird durch das Wort *persona* verstanden nicht ein Stück, nicht eine Eigenschaft in einem andern, sondern das selbst besteht (lateinisch: *quod proprie subsistit*), wie denn die Väter in dieser Sache dies Wort gebraucht haben." Andere Ausdrücke der Dogmatiker für Person sind: *suppositum intelligens, substantia individua intelligens incommunicabile* usw. Nun wird zwar von neueren Theologen behauptet, daß der Begriff „Person" im Laufe der Zeit sich geändert habe. Besonders nachdrücklich behauptet dies Seeberg:[1305] „Die Person bezeichnete einst — bei den Kirchenvätern — das Einzelwesen; jetzt meint das Wort das geistige Wesen des Einzelwesens." Selbst Ihmels sagt,[1306] „daß der Begriff Person, wenn er auf das innertrinitarische Leben Gottes angewandt werden soll, nicht im Sinne einer individuellen Persönlichkeit verstanden werden darf". Aber der Begriff Person zur Bezeichnung des „innertrinitarischen" oder „inwendigen Wesens" Gottes hat sich im Laufe der Zeit nicht geändert und wird sich nie andern, weil Gott und sein Wort sich nicht andern. Die Namen Vater und Sohn und Heiliger Geist (Matth. 28, 19) sind Bezeichnungen von Personen. Jeder, der diese Namen hört, sagten wir oben, denkt nicht an drei Erscheinungsformen oder Wirkungen oder Willen oder Kräfte usw., sondern an drei Personen oder „Ich". Wenn die Schrift ferner sowohl vom Vater als vom Sohn als auch vom Heiligen Geist aussagt, daß sie „erkennen", „wollen", „lehren", „strafen", „reden" usw., so sind damit abermals Personen bezeichnet, weil

---

1304) St. L. XIII, 674. 1305) Grundwahrheiten 5, S. 115.
1306) Zentralfragen 2, S. 184. Vgl. Nitzsch-Stephan, S. 492 ff.

jedermann zugibt: *Actiones semper sunt **personarum***. Was sich im Laufe her Zeit geändert hat, ist nicht der Begriff von „Person", sondern der Begriff von „Theologie". Es gibt zu unserer Zeit „Theologen", die aus den ganz wunderlichen Gedanken verfallen sind, Gott nicht aus seinem Wort, sondern aus dem Ich des theologisierenden Subjekts erkennen zu wollen. Nach dieser theologischen Methode verwandeln sie „Vater", „Sohn" und „Heiligen Geist" in drei Kräfte, Wirkungen, Willen usw. Wie Seeberg sagt:[1307] „Diese ewige Liebesenergie [Gottes] erfüllte die menschliche Seele Jesu, so daß sie ihr Inhalt wurde. Das ist die Gottheit Christi." Und selbst hiermit hat sich eigentlich nichts geändert. Dieselbe Umdeutung von Vater, Sohn und Geist finden wir bereits bei den dynamistischen Monarchianern des dritten Jahrhunderts. So wird durch Gottes Gnade auch die christliche Kirche unserer Zeit bei dem Begriff von Person bleiben, den die Heilige Schrift so klar lehrt. Wie Luther, nachdem er den Kampf der Irrlehrer gegen die heilige Dreieinigkeit beschrieben hat, mit diesen Worten schließt:[1308] „Also ist dieser Artikel von der heiligen Dreifaltigkeit erstlich mit der Schrift, danach mit dem Kamps der Apostel und heiligen Väter und zuletzt auch mit Wunderwerken Wider den Teufel und die Welt erhalten worden und soll, ob Gott will, noch erhalten werden, daß wir glauben an einen Gott, der da heißt Gott Vater, Gott Sohn, Gott Heiliger Geist."

Doch so entschieden nach dem Vorgang der alten Kirche Luther und die Dogmatiker an dem Ausdruck „Person" festhalten, weil sie keinen besseren Ausdruck kennen, so verfehlen sie doch nicht, darauf hinzuweisen, daß dieser Ausdruck in der Lehre von der heiligen Dreieinigkeit zugleich in einem ganz einzigartigen Sinne gebraucht wird. Wenn wir von drei menschlichen Personen reden, so hat jede Person ihr besonderes Wesen, ihren besonderen Willen und ihre besonderen Werke. Drei menschliche Personen haben drei Wesen, drei Willen und drei gesonderte Tätigkeiten. So ist es nicht bei den drei Personen in der göttlichen Majestät. Die drei Personen in Gott haben ein und dasselbe göttliche Wesen der Zahl nach, ein und dieselben göttlichen Eigenschaften (*attributa divina, mie omnipotentia* usw.) der Zahl nach, ein und dieselben göttlichen Werke *opera ad extra*) der Zahl nach, wie wir bereits aus der Schrift nachgewiesen haben. (S. 462 ff.) Drei Menschen haben ein Wesen der Art nach (*secundum speciem*);

1307) Grundwahrheiten a. a. O. 1308) St. L. XIII, 679.

die drei Personen in Gott haben ein Wesen der Zahl nach (*secundum numerum, eandem numero essentiam*). Darum ist die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit: *Deus verissime unus et tamen tres personae verissime (non tantum notionaliter, sed realiter) distinctae* ein für die menschliche Vernunft ganz unerforschliches Geheimnis. Darum können wir auch der menschlichen Vernunft nicht erklären, wie allein der Sohn Gottes Mensch werden konnte, ohne daß zugleich der Vater und der Heilige Geist Mensch wurden. Die Tatsache steht aus der Schrift fest (Joh. 1,14; Gal. 4,4; Kol. 2,9), aber was die Begreiflichkeit dieser Tatsache betrifft, so erklärt Luther, er wolle wohl so klug sein als irgendein Ketzer, wenn er das begreifen könnte.[1309] Chemnitz schreibt über den einzigartigen Gebrauch des Wortes „Person" in der Schriftlehre von der heiligen Dreieinigkeit: [1310] *Vocabulum* νποστάσεως *vel personae aliter usurpatur in ecclesia quam in vulgari consuetudine loquendi. In hominibus quid sit persona, scimus; quid sit in angelis, intelligimus. Petrus, Paulus, Iohannes sunt tres personae, quibus communis est una natura humana, sed differunt valde multum: 1. substantia, quia totus a toto distinctus est; 2. tempore, ut Iohannes est iunior Petro; 3. voluntate, ut Paulus contradicit Petro, Gal. 2,11; 4. potentia; sic Paulus prae caeteris laboravit, 1 Cor. 15, 10; 5. operatione, ut Petrus in circumcisione, Paulus in gentibus, Gal. 2, 8. In Trinitate vero non ita distinguuntur personae, sicut angelus ab angelo, homo ab homine, inquit Cyrillus, ubi totus Petrus a toto Paulo localiter distinctus est; sed Ioh. 14,10 Christus inquit: „Ego in Patre et Pater in me est.“ Item in creaturis non sequitur: ubi una persona est, ibi etiam esse reliquas propter naturam communem; quia unus angelus est in Persia, alter in Graecia, Dan. 10,13; Filius vero dicit: „Pater non relinquit me solum, sed mecum est“, Ioh. 8, 29. Item in hominibus et angelis, ut dictum est, differunt personae tempore, voluntate, potentia, operatione; sed in personis Trinitatis est coaeternitas, una voluntas, una potentia, una operatio. Haec sunt Nazianzeni et Cyrilli. Et hoc discrimen necessario observandum est. Neque enim tantum est mysterium, ad quod etiam angeli obstupescunt, si ita esset una essentia, tres personae, sicut Michael, Gabriel, Raphael sunt tres personae, quibus unica angelica natura communis est et ex aequo convenit. Ex his fundamentis sumpta*

1309) St. L. VII, 2161. 1310) *Loci*, p. 30 sq.

est vulgaris regula: Personae Divinitatis non essentialiter differunt, ut in creaturis, ubi una quaevis suum proprium esse habet; nec tantum est ibi distinctio rationis, ut voluit Sabellius, sed realiter distinguuntur, modo tamen nobis incomprehensibili et incognito.... Quodsi quis cavillari voluerit, vocabula essentiae et personae non esse satis propria ad designandum arcanum illud mysterium Unitatis et Trinitatis, is sibi hoc responsum habeat, quod Augustinus dicit 1. 5, De Trin.: „Magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen tres personae, non ut illud diceretur, sed ne taceretur omnino."

3. *Essentia,* οὐσία, φύσις, Wesen. Wir verstehen unter „Wesen" in der Trinitätslehre das eine, das heißt, nur einmal vorhandene göttliche Wesen (*eadem numero essentia*), das ganz und ungeteilt jeder der drei Personen der göttlichen Majestät zukommt. Deshalb wird, wie das Wort „Person", so auch das Wort „Wesen", in der Trinitätslehre in einem einzigartigen Sinne gebraucht. Wenn wir z. B. von drei Menschen sagen, daß sie ein Wesen haben, so ist das, was wirklich (*in concreto*) existiert, dreimal oder in drei Exemplaren vorhanden. Das eine Wesen bei drei menschlichen Personen ist ein bloßes Gedankending, ein Abstraktum, ein *nomen universale*. Hingegen ist das eine göttliche Wesen der drei Personen in Gott ein Konkretum, etwas wirklich Existierendes, weil es nur einmal vorhanden ist und ganz und ungeteilt jeder der Personen der göttlichen Majestät zukommt oder der ganze Gott selbst ist. Das ist es, was unsere alten Lehrer aus Grund der Schrift durchaus festhalten. So Chemnitz:[1311] *Essentia hominum est aliquid communicabile, sed est nomen universale, quod per se revera non existit, sed cognitione tantum colligitur et intellectu comprehenditur. Essentia vero in divinis non imaginarium quiddam est, ut genus vel species, sed revera existit, quamvis est communicabilis. Augustinus eleganter hoc expressit. „Essentia", inquit, „praedicatur de Patre, Filio et Spiritu Sancto non ut genus de speciebus, nec ut species de individuis, nec ut totum de partibus, sed alio quodam ineffabili et incomprehensibili modo." In toto enim hoc articulo illa regula Augustini diligenter est observanda: „Si non potes invenire, quid sit Deus, tamen caveas de eo sentire, quod non est." Intelligit ergo ecclesia nomine essentiae non nomen universale, ut philosophi*

1311) *Loci* I, p. 38 sq.

nominant essentiam humanam, sed naturam divinam revera existentem, quae communicabitis est et communis tribus personis, Patri, Filio et Spiritui Sancto, et est tota in singulis. Et haec tantum nominis definitio est, inquit Nazianzenus. Quid autem sit, quoad definitionem rei, hoc nesciri dico, nisi quod attributa in definitione Dei posita dicimus esse ipsam Dei essentiam.[1312] Daß die numerische Einheit des göttlichen Wesens bei den *tres realiter distinctae personae* festgehalten werden muß, legt Luther so dar: [1313] Mensch, vom andern geboren, wird nicht allein eine besondere eigene Person von seinem Vater, sondern auch ein besonder eigen Wesen und bleibt nicht in seines Vaters Wesen noch der Vater in seines Sohnes Wesen. Aber hier [in der göttlichen Majestät] wird der Sohn geboren in andere Person und bleibt doch in seines Vaters Wesen und der Vater in des Sohnes Wesen; scheiden sich also nach den Personen, bleiben aber in einem einigen unzertrennten und ungeschiedenen Wesen. Also wenn ein Mensch vom andern ausgeht und gesandt wird, da scheiden sich nicht allein die Personen voneinander, sondern auch das Wesen, und kommt einer fern von dem andern. Aber hier geht der Heilige Geist aus vom Vater und Sohne, wie er auch gesandt wird vom Vater und Sohne, und scheidet sich wohl in eine andere Person, aber bleibt doch in des Vaters und Sohnes Wesen und der Vater und Sohn in des Heiligen Geistes Wesen, das ist, alle drei Personen in einer ewigen Gottheit. Darum nennen die Theologen solche Geburt eine innenbleibende Geburt, die nicht aus der Gottheit falle, sondern allein vom Vater komme und in der Gottheit bleibe. Also des Heiligen Geistes Ausgang heißen sie einen innenbleibenden Ausgang, der nicht aus der Gottheit gehe, sondern allein vom Vater und Sohne, und in der Gottheit bleibt. Wie das zugehe, sollen wir glauben; denn es ist auch den Engeln nicht ausforschlich, die es doch ohne Unterlaß mit Freuden sehen: und alle, die es haben wollen begreifen, haben den Hals darüber gebrochen."[1314]

1312) Ebenso Gerhard: *Loci, L. De Nat. Dei, § 49: Essentia hominum est nomen universale, quod per se revera non existit, sed cogitatione tantum colligitur et intellectu comprehenditur. Essentia vero in divinis non est quiddam imaginarium, ut genus vel species, sed revera existit, quamvis sit communicabilis*.

1313) St. L. X, 1008 f.

1314) Bekanntlich waren zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche Verhandlungen nötig, um in bezug auf die Ausdrücke „Wesen" und „Person" eine

4. 'Ομοούσιος τώ ηατρί, *Patri coessentialis* oder *consubstantialis*, eines Wesens mit dem Vater. Dieser Terminus des Konzils zu Nizäa (325) bringt gegen den Arianismus, der den Sohn Gottes das erste Geschöpf nannte (κτίομα έξ ονκ δντων), die Schriftwahrheit zum Ausdruck, daß der Sohn eines Wesens — und zwar *unius numero essentiae* — mit dem Vater ist. Es sei nochmals daran erinnert, wie entschieden Luther betont, daß das Konzil zu Nizäa mit dem όμοούσιος nichts Neues gelehrt, sondern

---

Verständigung zu erzielen. Verlauf und Resultat der Verhandlungen faßt Baier (II, 57) so zusammen: *Quamvis Graeci et Latini aliquamdiu inter se contenderent, atque illi quidem putaverint, nomine personae apud Latinos designari officium aut habitum externum [persona* ist im Lateinischen zunächst die Maske, die Rolle, die der Schauspieler spielt, der Rang usw.) *ac propterea tres personas non importare aut exprimere realem distinctionem Patris, Filii et Spiritus Sancti, Latini vero putarent νπόστασιν denotare in casu recto ipsam essentiam, ut, admissis tribus νποστάσεσι, statuendae sint tres essentiae: postea tamen, cum se invicem rectius intellexissent, factum est, ut Graeci dicerent tria πρόσωπα et Latini tres hypostases* Augustinus weist (De Irin. VII, 4) auf den verschiedenen Sprachgebrauch hin: *Aliter Graeci accipiunt substantiam quam Latini*. Chemnitz bemerkt (*Loci* 1, 38): *Rixae ortae sunt de vocabulo νποστάσεως inter Graecos et Latinos,*, und lobt dann die Nachgiebigkeit der Griechen: *Graeci propter concordiam cesserunt Latinis et coeperunt ipsi quoque dicere τρία πρόσωπα, quod vocabulum personae esset antiquius*. Zur Begründung seines Urteils verweist Chemnitz auf Gregors von Nazianz Orat. 31 *in Laudem Athanasii*, wo Gregor sage: *Graeci confitentur unam ουσίαν et tres υποστάσεις. Itali, ob linguae angustiam et nominum inopiam, substantiam non possunt distinguere ab essentia, ac ideo Personas nominant. Athanasius hoc intelligens, utramque partem convocavit, et cum videret eos in rebus idem sentire, suasor et auctor fuit, ut propter concordiam in modis loquendi etiam convenirent*. Chemnitz' dogmenhistorische Abhandlung über den Gebrauch der Ausdrücke “Wesen” und „Person" verdient auch heute noch beachtet zu werden. Beachtenswert ist auch Chemnitz' Rat, auf den Nachweis zu verzichten, daß ουσία, πρόσωπον und νπόστασις in der Schrift in demselben Sinne Vorkommen, in dem sie von der Kirche im Kampf wider die Irrrlehrer gebraucht wurden. Er nennt sie *peregrina vocabula*, rechtfertigt aber ihren Gebrauch mit dem Hinweis aus ein Doppeltes: 1. *quamvis haec vocabula in Scriptura non inveniuntur in tali significatione, tamen res ipsas, quas ecclesia his vocabulis intelligit et significat, in Scriptura expresse esse positas et patefactas; 2. ecclesiam non aliqua petulanti novitatis studio discessisse a simplici proprietate verborum Scripturae, sed, ut eleganter et vere inquit Augustinus, loquendi necessitate a Graecis et Latinis parta esse haec vocabula propter errores et insidias haereticorum,*. Chemnitz verweist, wie auch Luther, auf Athanasius' Disputation mit Arius vor dem heidnischen Richter Probus. (L.c., p. 37.)

nur die Lehre der Schrift Arius' Irrtum gegenüber bekannt hat.[1315)] „*Homousius*" — sagt Luther a. a. O., 2211 — „heißt einerlei Wesen oder Natur oder einerlei und nicht zweierlei Wesen, wie die Väter im Concilio hatten gesetzt und im Latein gesungen wird: *consubstantialis*, etliche *coexistentialis, coessentialis* hernach nenneten." Auch steht fest, daß Athanasius die Homousie von der numerischen Einheit des Wesens verstand, weil er jede Teilung des göttlichen Wesens abweist und positiv sagt:[1316)] Εν είσιν αυτός [der Sohn] καί δ πατήρ τή ίδιότητι και οίκειότητι τής φνσεως και τή ταντότητι τής μιας θεότητος.

Die Ursache des arianischen Streites findet Gieseler [1317)] wunderlicherweise in Arius' „historisch-exegetischer Bildung" in der Schule des Antiocheners Lucianus, während Luther sehr richtig urteilt: [1318)] „In solch schön friedlich Paradies und fröhliche Zeit [die Verfolgung der Christen seitens der Heiden hatte aufgehört] kommt die alte Schlange und erwecket Arium, einen Priester zu Alexandria, wider seinen Bischof und wollte etwas Neues aufbringen wider den alten Glauben und auch ein Mann sein; sicht seines Bischofs Lehre an, daß Christus nicht Gott sei, und fielen ihm zu viel Priester und große, gelehrte Bischöfe, und nahm das Unglück in viel Landen sehr zu, bis daß sich Arius durfte rühmen, er wäre ein Märtyrer und müßte um der Wahrheit willen leiden von seinem Bischöfe Alexandro, der ihm solches nicht ließ gut sein, schrieb schändliche Briefe in alle Lande Wider ihn." Wir nennen Gieselers Urteil über die Entstehung des Arianismus „wunderlich", weil es noch nie vorgekommen ist und auch nie Vorkommen kann, daß jemand infolge „exegetischer Bildung" die Gottheit Christi oder die Dreieinigkeit oder die *satisfactio vicaria* oder die Inspiration der Schrift usw. leugnet. So möchte freilich auch die moderne Theologie ihre Leugnung sämtlicher Grundartikel der christlichen Religion begründen. Ihr ist die Rede, daß sie auf dem Wege der „Exegese", der „tieferen Schrifterfassung" usw. zu ihrer Stellung gekommen sei, sehr ge-

---

1315) St. L. XVI, 2188 f.: “Das Konzilium hat diesen Artikel nicht aufs neue erfunden oder gestellet, als wäre er zuvor nicht gewest in der Kirche, sondern Wider die neue Ketzerei Arii verteidigt. . . . Denn wo wären die Christen blieben, so vor diesem *Concilio* wohl mehr denn dreihundert Jahre, von den Aposteln her, geglaubt und den lieben HErrn JEsum als einen rechten Gott angebetet und angeruft und darüber gestorben und sich jämmerlich martern hätten lassen?”

1316) *Contra Arianos* III, 4. Bei Seeberg, Dogmengesch.2 I, 166.

1317) Kirchengesch. I, 333. 1318) St. L. XVI, 2186.

läufig. Aber die wahre „exegetische Bildung" besteht bekanntlich darin, daß wir „mit der Schrift also handeln, daß wir denken, wie es Gott selbst rede" (Luther), und an Christi Wort allen Menschengedanken gegenüber bleiben. (Joh. 8,31.32.) Die Genesis des Arianismus wie jeder andern Form der Heterodidaskalie, auch der Heterodidaskalie unserer Zeit, ist 1 Tim. 6, 3 f. für alle Zeiten genau aufgedeckt. Es ist das Sichabwenden von den heilsamen Worten unsers HErrn JEsu Christi und die daraus folgende Typhose, das ist, das Aufgeblasensein in eigener Weisheit, modern ausgedrückt: die Konstruktion der christlichen Lehre aus dem religiösen Selbstbewußtsein des theologisierenden Subjekts. Den wahren Grund, warum Luther und Melanchthon nicht gewagt hätten, einen „Neubau" in der altkirchlichen Trinitätslehre vorzunehmen, gibt neuerdings Horst Stephan mit den Worten an: [1379] „Sie waren viel zu sehr gewohnt, die Bibel als Erkenntnisquelle und die altchristlichen Bekenntnisse als Zusammenfassung der biblischen Lehre zu betrachten." Stephan verweist auf Erl.A[2] 9,33, wo Luther — aber nicht wie aus alter Gewohnheit — sagt: „Dieser Glaube" („daß nur ein einiger Gott sei und dennoch drei unterschiedliche Personen sind in einem einigen göttlichen Wesen, wie es die heiligen Väter aus Mose und aus der Propheten und Apostel Schriften mit Fleiß zusammengelesen und Wider alle Ketzer erhalten haben") — dieser Glaube „ist auf uns geerbet, und Gott hat ihn mit Gewalt in seiner Kirche bis auf den heutigen Tag wider alle Rotten und Teufel erhalten. Darum sollen wir auch einfältig dabei bleiben und nicht klug sein"[1320] Zur Warnung fügt Luther noch hinzu, daß „unser Gott die selig macht, die nicht klug wollen sein und schlecht dem Worte glauben; die andern, welche der Vernunft in solchen Sachen folgen wollen und das Wort verachten, sollen über ihrer Weisheit zu Boden gehen und verderben".

5. *Filioque*. Dieser Terminus bringt zum Ausdruck, daß der Heilige Geist nicht nur vom Vater, sondern auch vom Sohne ausgeht. Das *Filioque* ist nach jetzt allgemeiner Annahme vom Konzil zu Toledo (589) in das Nicäno-Konstantinopolitanum eingefügt worden. Aber auch hier ist die kirchliche Formulierung später als der Glaube der Christen. Die Christen haben der Sache nach das *Filioque* stets geglaubt, wenn sie lasen oder hörten, daß die Schrift den Heiligen Geist wie den Geist des Vaters (Matth. 10,20), so auch

---

1319) Glaubenslehre 1921, S. 192. 1320) St. L.. XII. 656

den Geist des Sohnes (Gal. 4, 6) nennt und die Sendung des Geistes wie dem Vater (Joh. 14,16), so auch dem Sohne (Joh. 15,26; 16,7) zuschreibt, und zwar mit der hinzugefügten näheren Erklärung, daß der Heilige Geist das, was er redet, nicht von sich selbst redet, sondern vom Sohne nimmt (Joh. 16,13.14). Außerdem heißt der Heilige Geist der Geist der Lippen des Messias (Ies. 11, 4), der Geist seines Mundes (2 Thess. 2, 8). Auf das Ausgehen des Heiligen Geistes vom Sohne weisen auch die Worte Joh. 20,22 hin: Ταύτα είπών ένεφνσησε και λέγει αύτοΐς' λάβετε πνεύμα άγιον. Bekanntlich ist das *Filioque* später zum Differenzpunkt zwischen der morgenländischen und abendländischen Kirche geworden. *Conf. Orthod*. (1643), p. 142: Το πνεύμα το α\γιον εκπορεύεται έκ μόνου τού πατρός ώς πηγής κα'ι αρχής τής θεότητος.[1321)]

6. Περιχώρηοις, ένύπαρξις, *circumincessio*. Mit diesen Ausdrücken ist das Ineinandersein oder die gegenseitige Durchdringung der göttlichen Personen ausgesagt, weil jeder der drei Personen das numerisch eine göttliche Wesen ganz und ungeteilt zukommt. Es ist die *immanentia et inexistentia mutua, qua una persona propter essentiae unitatem est in alia.*[1322)] Diese Lehre

---

1321) Bei Plitt, Grundriß der Symbolik 3, S. 40. Vgl. über neuere Leugner des *Filioque* M. Günther, Populäre Symbolik 4, St. Louis 1913, S. 131 f. Daß das *Filioque* der Sache nach auch in öffentlichen Schriften vor dem Konzil zu Toledo (589) gelehrt worden ist, ist allgemein zugestanden. Augustinus hat den Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und Sohn gelehrt. (Seeberg, Dogmengesch.[2] I, 195.) Dasselbe ist auch im Athanasianum ausgesagt: „Der Heilige Geist ist vom Vater und Sohn, nicht gemacht, nicht geschaffen, nicht geboren, sondern ausgehend." Die Dogmatiker weisen nach, daß nach der Schrift der Heilige Geist in demselben Verhältnis zum Sohn wie zum Vater steht. So Baier II, 69:*Spiritus Sanctus non tantum Patris, Matth. 10, 20, sed et Filii Spiritus dicitur, Gal. 4, 6; Rom. 8, 9; l Pet. 1, 11, Dicitur enim Spiritus eius personae, a qua spiratuı*. Baier verweist dann noch auf Joh. 20, 22, Ies. 11, 4, vgl. mit 2 Thess. 2, 8. Diesen Beweis sollten auch diejenigen unter den neueren Theologen gelten lassen, welche zugeben, daß den ökonomischen göttlichen Akten „vorzeitliche" oder „ontologische" Verhältnisse in Gott entsprechen müssen. Was die Griechen betrifft, so hätten sie wohl kaum das *Filioque* so hartnäckig geleugnet, wenn sie nicht nach einem Grund für die Trennung von der abendländischen Kirche gesucht hätten.

1322) Quenstedt 1,470: *Όμοονοίας consequentia sunt περιχώρηοις seu ένύπαρξις, circumincessio, immanentia et inexistentia mutua et singularissima, qua una persona propter essentiae unitatem est in alia, Ioh*. 14, 11; 17, 21.

ist klare Schriftlehre. Joh. 14, 11: Ιγώ έν τφ πατρϊ καί δ πατήρ έν έμοί Joh. 17, 21: ον, πάτερ, εν έμοί κάγώ έν σοί. Bei diesem klar in der Schrift bezeugten gegenseitigen Ineinander sein der Personen ist aber zugleich auf Grund der Schrift im Glauben festzuhalten, daß nur der Sohn, nicht auch der Vater und der Heilige Geist, Mensch geworden ist. Luther wollte, wie wir oben hörten, wohl so klug sein wie irgendein Ketzer, wenn er das begreifen könnte.

7. Die *opera divina ad intra* und die *opera divina ad extra*. Diesen Termini ist schon früher und sonderlich zu unserer Zeit nachgesagt worden, daß sie die Klimax der Spitzfindigkeit, Unverständlichkeit und Bedeutungslosigkeit der altkirchlichen Terminologie in bezug auf die Trinitätslehre darstellten. Aber sie beruhen nicht auf menschlicher Spitzfindigkeit, sondern sind der Sache nach in der Schrift enthalten. Und was ihre Verständlichkeit betrifft, so wurde oben bereits daran erinnert und gezeigt, daß Luther z.B. diese Termini ohne Bedenken in seine Predigten vor dem Volk ausgenommen hat. Unter *opera divina ad extra* verstehen wir die Werke Gottes, welche sich auf die Welt beziehen oder ihr Objekt an und in der Welt haben, wie die Schöpfung und Erhaltung der Welt und die Sammlung und Erhaltung der Kirche. Wir stellten bereits aus der Schrift fest, daß diese Werke den drei Personen gemeinsam sind, weil die drei Personen nicht drei göttliche Wesen, sondern ein und dasselbe göttliche Wesen und nicht drei Reihen von göttlichen Eigenschaften und Werken, sondern ein und dieselben göttlichen Eigenschaften und Werke haben. Daher das altkirchliche Axiom: *Opera divina ad extra sunt indivisa*. Daneben aber nennt die Schrift göttliche Werke, die ihr Objekt nicht an der Welt und innerhalb der Welt, sondern innerhalb der Gottheit haben. Luther nennt sie „innenbleibende göttliche Werke" oder auch Werke, die nicht „aus der Gottheit fallen". Diese Werke sind die ewige Zeugung (*generatio*) des Sohnes und die ewige Hauchung (*spiratio*) des Heiligen Geistes. Wenn in der Schrift der Sohn „der Eingeborne vom Vater" heißt (ο μονογενής παρά πατρός), so ist uns damit ein göttliches Werk innerhalb der ewigen göttlichen Majestät geoffenbart, das, vom Vater ausgehend, sich auf den Sohn bezieht. Und wenn die Schrift den Heiligen Geist sowohl den „Geist des Vaters" (τό πνεϋμα του πατρός) als auch den „Geist des Sohnes" (τό πνεύμα του υιου) nennt, so offenbart sie uns damit ein göttliches Werk innerhalb der göttlichen Majestät, das, vom Vater und vom Sohne ausgehend, sich auf den

Heiligen Geist bezieht. Durch die Offenbarung dieser „innenbleibenden" göttlichen Werke offenbart uns die Heilige Schrift ganz klar, daß in der einen ewigen göttlichen Majestät drei unterschiedene göttliche Personen sind: der Vater, der Sohn, der Heilige Geist; denn Vater, Sohn und Heiliger Geist sind Personenbezeichnungen. Diese *opera divina ad intra* sind den drei Personen nicht gemeinsam wie die *opera ad extra*. Vielmehr wird die Zeugung des Sohnes nur dem Vater zugeschrieben, und dadurch werden Vater und Sohn als unterschiedene Personen geoffenbart. Und die Hauchung (*spiratio*) des Heiligen Geistes wird dem Vater und dem Sohn zugeschrieben, und dadurch wird der Heilige Geist als eine vom Vater und Sohn unterschiedene Person geoffenbart. So dienen die *opera divina ad intra*, weil sie *divisa* sind (Axiom: *Opera ad intra divisa sunt*), der Unterscheidung von drei Personen innerhalb der göttlichen Majestät. Sie werden deshalb auch „persönliche Akte" (*actus personales*) genannt. Um diese Unterscheidung der Personen dem unitarischen Irrtum gegenüber festzuhalten und jede Vermengung der Personen abzuweisen, ist dann noch hinzugefügt worden, daß dem Vater als persönliche Beschaffenheit das Vatersein (*paternitas*), dem Sohn als persönliche Beschaffenheit das Sohnsein (*filiatio*), dem Heiligen Geist als persönliche Beschaffenheit das Geistsein oder Gehauchtwerden (*spiratio passiva, processio*) zukommt. Dies sind die sogenannten „persönlichen Eigenschaften" (*proprietates personales, characteres hypostativi*), die mit den persönlichen Akten (*actus personales*) gegeben sind. Sie haben, wie gesagt, den Zweck, den Unterschied der Personen festzuhalten und die Vermischung der Personen auszuschließen. Denselben Zweck haben die weiteren näheren Beschreibungen der Personen im Athanasianum: „Der Vater ist von niemand, weder gemacht noch geschaffen noch geboren. Der Sohn ist allein vom Vater, nicht gemacht noch geschaffen, sondern geboren. Der Heilige Geist ist vom Vater und Sohn, nicht gemacht, nicht geschaffen, nicht geboren, sondern ausgehend." Diese näheren Beschreibungen der drei Personen hat man in Zusammenfassung *proprietates et notiones personales* genannt.[1323] Diese kirchlichen Ausdrücke werden sonderlich zu unserer

---

1323) Baier-Walther II, 64 [Trigl., p. 33: Athanasian Creed.]: *Distinguuntur personae divinae actibus personalibus, proprietatibus et notionibus personalibus*. Hinzugefügt ist ein Zitat aus Löber, Ev.-Luth. Dogm., St. Louis und Leipzig 1872, S. 201 ff.: „Die persönlichen Wirkungen sind diejenigen Wirkungen innerhalb des göttlichen Wesens (*opera ad intra*), vermittels welcher eine Person der hochheiligen

Zeit als „künstliche Theorie", „scholastische Spekulation" und „inhaltlos" bezeichnet. Wir lesen z. B. in einer der neuesten Bemühungen auf dogmatischem Gebiet:[1324] „Dazu traten die alten Spekulationen über die *opera ad intra*: die beiden *actus personales*, die vom Vater ausgehende Zeugung (*generatio*) und die vom Vater und Sohn ausgehende Hauchung (*spiratio*), ergeben die drei *proprietates personales (paternitas, filiatio, processio)* und die ähnlich inhaltlosen *notiones personales*. So hatte man eine überaus künstliche Theorie."

Zu dieser wegwerfenden Kritik des Terminus *opera ad intra*, der in der Kirche gegen die Antitrinitarier gebraucht worden ist, wäre zunächst zu sagen: Man könnte allerdings wohl wünschen, daß in der Kirche nie Bestreiter der heiligen Dreieinigkeit aufgetreten wären, und daß daher auch die Kirche nie Veranlassung gehabt hätte, diese Terminologie auszubilden. Man vergleiche hierüber Chemnitz.[1325] So wünscht auch der Apostel Paulus: „Wollte Gott, daß sie auch ausgerottet würden (ἀποκόψονται), die euch verstören!" [1326] Aber die Behauptung, diese Terminologie, wie sie nun einmal „*propter errores et insidias haereticorum*" [1327] ausgebildet vorliegt, sei eine menschliche „Spekulation", eine „künstliche Theorie" und „inhaltlos", kann nur als eine ungeziemende Kühnheit bezeichnet werden. Diese Kühnheit hat eine Parallele in der moderntheologischen Behauptung, die sich sogar in das „konservative" Lager

---

Gottheit von einer andern Person von Ewigkeit her das göttliche Wesen hat. Solcher Wirkungen sind zwei: die eine, da Gott der Vater von Ewigkeit seinen Sohn gezeugt und geboren hat (*generatio*), und die andere, da Gott Vater und Sohn von Ewigkeit den Heiligen Geist von sich ausgehen lassen (*spiratio active talis*). . . . Auf diese beiden persönlichen Wirkungen gründen die persönlichen Eigenschaften, nämlich daß die erste Person Vater ist (*paternitas*), die andere der Sohn (*filiatio*) und die dritte der Heilige Geist oder der Ausgehende (*processio seu spiratio passive talis, termino ,passive' tantum grammatice intellecto*). ... Es gehören endlich auch noch zu dem Unterschied dieser hochheiligen Personen ihre persönlichen Kenntnisse, woraus wir ihre persönlichen Eigenschaften ersehen können; als nämlich bei der ersten Person, daß sie weder geboren noch von einer andern ausgegangen ist (*innascibilitas et improcessibilitas, quatenus non est ab alio vel genitus, vel procedens*); bei der andern Person, daß sie von der ersten Person geboren (*generatio passive talis*); bei der dritten aber, daß sie nicht geboren ist, sondern vom Vater und Sohn ausgeht (*spiratio passive in sensu grammatico talis*)."

1324) Horst Stephan, Glaubenslehre 1921, S. 193.
1325) *Loci*, I, 36 sqq. 1326) Gal. 5,12.
1327) Chemnitz' Ausdruck a. a. O.

erstreckt, die Schrift selbst lehre gar nicht, daß sie inspiriert sei und nicht gebrochen werden könne. Es steht in bezug auf die kirchlichen Termini, die es mit den *opera divina ad intra* zu tun haben, tatsächlich so, daß sie ihrem Inhalte nach voll und ganz durch Schriftaussagen gedeckt sind, wie wir oben bereits yusführlich nachgewiesen haben. Moderne Theologen mögen immerhin frei ihren Unglauben bekennen, nämlich bekennen, daß sie der Schrift nicht glauben und daher auch z.B. an Luther offen tadeln, daß er „zu sehr gewohnt" gewesen sei, die Bibel für Gottes Wort zu halten, und daher auch dabei stehengeblieben sei, die kirchliche Terminologie von den *opera divina ad intra* als eine Zusammenfassung der biblischen Lehre zu betrachten. Aber es sollte modernen Theologen doch die Behauptung unmöglich sein, daß diese Termini ihrem Inhalte nach nicht in der Schrift gegründet, sondern als eine menschliche Spekulation und Erfindung zu klassifizieren seien. Tatsächlich ist in diesen kirchlichen Ausdrücken nicht mehr ausgesagt, als die Christen, die mit der kirchlichen Terminologie ganz unbekannt sind, auf Grund einiger klaren Schriftstellen dem Inhalte nach völlig in sich ausgenommen haben. Wenn die Christen einfältig glauben, daß der Sohn der Eingeborne vom Vater und der Heilige Geist der Geist des Vaters und des Sohnes ist, so glauben sie damit sowohl die *actus personales*, nämlich die *generatio* und *spiratio*, als auch die *proprietates personales*, nämlich *paternitas, filiatio, processio*, samt den angeblich „inhaltlosen" *notiones personales*, wie das Nichtgeborensein des Vaters usw. Aber warum — so urteilen weniger entschiedene Gegner der Trinitätslehre — warum diese im Grunde selbstverständlichen Dinge mit einer Reihe von kirchlichen Termini belasten? Darauf lautet die sachgemäße Antwort: Dafür können wir uns bei den Irrrlehrern bedanken! Die Kirche hat diese Termini nicht aus Neuerungssucht ersonnen (Chemnitz sagt: *non aliqua petulanti novitatis affectione*), viel weniger aus einer Art Bosheit erfunden, um die Nachkommenschaft zu quälen. Vielmehr verdanken wir diese Belastung mit kirchlichen Ausdrücken — wenn es eine Belastung ist — den Feinden der christlichen Kirche, die unter immer neuen Mißdeutungen von Schriftworten und Ausflüchten Gottes Selbstoffenbarung in seinem Wort bestritten, nämlich die Offenbarung, daß die göttliche Majestät von Ewigkeit Vater und Sohn und Heiliger Geist ist. Sie wollten den Sohn und den Heiligen Geist nicht Personen sein lassen, sondern in immer neuen Wendungen in göttliche Wirkungen oder Willen oder Kräfte umsetzen.

Weil nun bekanntlich die moderne Theologie zum großen Teil auf denselben bösen Wegen wandelt, nämlich durch angeblich „tiefere Erfassung" des Begriffs „Person" die Personen in „Wirkungen, Kräfte, Willen" usw. umsetzt,[1328] so ist das, was die altkirchliche Theologie über die *opera divina ad intra* sagt, auch für die Gegenwart durchaus nicht ohne Wert und „inhaltlos". Die christliche' Kirche ist zu allen Zeiten von Unitariern bekämpft worden, auch zur Zeit der Reformation. Auch zu Luthers Zeit gab es Leute, die in dem Wahn befangen waren, sie könnten trotz der Leugnung der Trinität noch Glieder der christlichen Kirche sein. Daraus erklärt sich die Tatsache, daß Luther in allen seinen Schriften und auch in Predigten vor dem Volk so gewaltig die Trinität lehrt. Dabei hak er es auch für dienlich erachtet, die altkirchliche Terminologie zu Hilfe zu nehmen. Dies gilt gerade auch von den Ausdrücken *opera, ad intra* und *opera ad extra*, deren völlige Übereinstimmung mit der Schrift er nachweist. — Es ist noch die Frage aufgeworfen worden, ob wir von dem christlichen Volk wirklich ein Verständnis dafür erwarten könnten, was es um die ewige Zeugung (*generatio*) des Sohnes vom Vater und um das ewige Ausgehen (*processio*) des Heiligen Geistes vom Vater und Sohn sei. Wir können dies sicherlich nicht erwarten. Aber auch alle verständigen Theologen haben, wenn sie in das Geheimnis der *opera ad intra* einzudringen suchten, bekannt: *Quid sit nasci, quid processus, me nescire sum professus*. Sehr richtig sagt z.B. Baier:[1329] *Differre generationem Filii et spirationem Spiritus Sancti certum est; modum autem, quo differant, plenius definire non possumus*. Mit andern Worten: Zwischen der ewigen *generatio* des Sohnes vom Vater und der ewigen *spiratio* des Heiligen Geistes vom Vater und Sohne ist sicherlich ein nicht bloß gedachter, sondern ein realer Unterschied, weil die Worte, die die Schrift gebraucht, verschieden sind. Aber über das Daß der Verschiedenheit hinaus, auch über das Wie der Verschiedenheit Aussagen machen zu wollen, wäre eine verwerfliche Kühnheit und ein Versuch, selbständig, ohne Gottes Selbstoffenbarung in seinem Wort, in die göttliche Majestät einzudringen, die in einem Lichte wohnt, da kein Mensch zukommen kann.[1330] Auch Luther sagt, wie wir bereits hörten, in bezug auf die ewige *generatio* des Sohnes und in bezug auf die ewige *processio* des Heiligen

---

1328) Nitzsch-Stephan, S. 490 ff.
1329) *Compend*. II, 69.
1330) 1 Tim. 6,16.

Geistes: [1331] „Die Theologen nennen solche Geburt des Sohnes eine innenbleibende Geburt, die nicht aus der Gottheit falle, sondern allein vom Vater komme und in der Gottheit bleibe. Also des Heiligen Geistes Ausgang heißen sie einen innenbleibenden Ausgang, der nicht aus der Gottheit gehe, sondern allein vom Vater und Sohne und in der Gottheit bleibt. Wie das zugehe, sollen wir glauben, denn es ist auch den Engeln nicht ausforschlich, die es doch ohne Unterlaß mit Freuden sehen, und alle, die es haben wollen begreifen, haben den Hals darüber gebrochen."

Die wegwerfende Kritik und die von Herzen kommende Feindschaft, welche die moderne Theologie dem kirchlichen Terminus *opera divina ad intra* entgegenbringt, ist sehr erklärlich. Gibt es ewige *opera ad intra* oder ewige *actus personales* innerhalb der göttlichen Majestät, das heißt, ist der Sohn vom Vater in Ewigkeit geboren, und geht der Heilige Geist von Ewigkeit vom Vater und vom Sohne aus, und gibt es daher auch *proprietates* und *notiones personales*, das heißt, ist der Vater nicht erst in der Zeit, sondern von Ewigkeit Vater, und ist der Sohn nicht erst in der Zeit, sondern von Ewigkeit Sohn aus dem Wesen des Vaters, und ist der Heilige Geist nicht erst in der Zeit, sondern von Ewigkeit Heiliger Geist aus dem Wesen des Vaters und des Sohnes: so ist damit dem Unitarismus in jeder Form, inklusive des Subordinatianismus und der bloß „ökonomischen" Trinität, völlig der Boden entzogen. Dann steht unverrücklich fest, wie es die Augsburgische Konfession ausdrückt, „daß ein einig göttlich Wesen sei, welches genannt wird und wahrhaftiglich ist Gott, und sind doch drei Personen in demselben einigen göttlichen Wesen, gleich gewaltig, gleich ewig, Gott Vater, Gott Sohn, Gott Heiliger Geist". Was Wunder, daß hier — gerade wie bei der Schriftlehre von der Inspiration — das Urteil einer von der Schrift abgefallenen Theologie lautet: künstliche Theorie, menschliche Spekulation, inhaltlos, schädlich usw. Wir halten es für angebracht und nützlich, noch einmal Luther und Chemnitz über die *opera ad intra* und *extra* zu Wort kommen zu lassen.

In Luthers Auslegung der letzten Worte Davids (2 Sam. 23, 1—7) haben wir eine sehr ausführliche Darstellung der Trinitätslehre aus dem Alten und Neuen Testament.[1332] Durchweg warnt Luther vor dem Versuch, in eingebildeter Weisheit aus dem menschlichen Ich, nach der „Vernunft", über die Lehre von der

---

1331) Die drei Symbola, St. L. X, 1009. 1332) St. L. III, 1884 ff.

heiligen Dreieinigkeit urteilen zu wollen. Er sagt z.B.: „Hier stößt sich Frau Klüglingin, die Vernunft, die zehnmahl weiser ist denn Gott selbst." „Solcher Art hochverständige Leute sind auch die Juden, Mahomet, Türken und Tataren, die können das unbegreifliche Wesen Gottes in den Löffel oder Nußschale ihrer Vernunft fassen und sagen, Gott habe kein Weib, darum könne er keinen Sohn haben. Pfui, pfui, pfui dich an, Teufel, mit Juden und Mahomet, und alle die, so der blinden, törichten, elenden Vernunft Schüler sind in diesen hohen Sachen, die niemand versteht denn Gott allein und wieviel der Heilige Geist uns davon durch die Propheten offenbart hat." Durch die ganze Ausführung Luthers zieht sich der Gebrauch des altkirchlichen Terminus *opera ad intra* und *opera ad extra*. Er sagt in zusammenhängender Darstellung (a.a.O., S. 1919 ff.): „Hier ist einem Christen wohl zu merken, daß er, wie Athanasius singt in seinem Symbols,[1333)] nicht die Personen in eine Person menge oder das einige göttliche Wesen in drei Personen teile oder trenne. Denn wo ich einer jeglichen Person von außen, in der Kreatur [*ad extra*], ein sonderlich Werk gäbe, da die andern zwo nicht mit zu tun haben sollten, so habe ich die einige Gottheit zertrennt und drei Götter oder Schöpfer gemacht; das ist falsch. Wiederum, wo ich einer jeglichen Person inwendig der Gottheit oder außer und über der Kreatur [also *ad intra*] nicht ein sonderlich Unterscheid gebe, die den andern zweien nicht gebührt, so habe ich die Personen in eine Person gemengt; das ist auch falsch. Hierher gehört die Regel St. Augustini: *Opera Trinitatis ad extra sunt indivisa*, die Werke,, so von Gott auswendig der Gottheit gemacht, sind nicht zu zerteilen, das ist, man soll die Personen nicht teilen in die Werke noch einer jeglichen Person von außen ihr unterschiedlich Werk zueignen, sondern die Person soll man inwendig der Gottheit [*ad intra*] unterscheiden und doch allen dreien auswendig [*ad extra*] ein jeglich Werk ohne Unterschied zueignen. Als, daß ich ein Exempel gebe: Der Vater ist mein und dein Gott und Schöpfer, der mich und dich gemacht hat. Eben dasselbe Werk, das ich und du sind, hat auch der Sohn gemacht, ist gleichsowohl mein und dein Gott und Schöpfer als der Vater. Also der Heilige Geist hat eben dasselbige Werk, das ich und du sind, gemacht und ist mein und dein Gott und Schöpfer gleichsowohl als

---

1333) Luther bezieht sich auf den Gebrauch, daß das Athanasianische Glaubensbekenntnis in den Kirchen gesungen wurde. Vgl. Müller, Symb. Bücher, Historisch-theol. Einleitung, S. I^III-

der Vater und der Sohn. Noch sind es nicht drei Götter oder Schöpfer, sondern ein einiger Gott und Schöpfer unser aller beide. Hier, mit diesem Glauben, verwahre ich mich vor der Ketzerei Arii und seinesgleichen, daß ich das einige göttliche Wesen nicht zertrenne in drei Götter und Schöpfer, sondern behalte im rechten christlichen Glauben nicht mehr denn den einigen Gott und Schöpfer aller Kreaturen. — Wiederum, wenn ich nun über und außer der Schöpfung oder Kreatur gehe in das inwendige, unbegreifliche Wesen göttlicher Natur [also *ad intra*], so finde ich, wie mich die Schrift lehrt (denn Vernunft ist hier nichts), daß der Vater eine andere unterschiedliche Person ist von dem Sohn, in der einigen, unzertrennten, ewigen Gottheit; sein Unterschied [*proprietas personalis*] ist, daß er Vater ist und die Gottheit nicht vom Sohne noch von jemand hat; der Sohn eine unterschiedliche Person ist vom Vater, in derselben einigen väterlichen Gottheit; sein Unterschied [*proprietas personalis*] ist, daß er Sohn ist und die Gottheit nicht von sich selbst noch von jemand, sondern allein vom Vater hat, als ewiglich vom Vater geboren; der Heilige Geist eine unterschiedliche Person ist vom Vater und Sohn in derselbigen einigen Gottheit; sein Unterschied [*proprietas personalis*] ist, daß er der Heilige Geist ist, der vom Vater und Sohn zugleich ausgeht ewiglich und die Gottheit nicht von sich selbst noch von jemand hat, sondern beide vom Vater und Sohn zugleich; und das alles von Ewigkeit zu Ewigkeit.[1334] Hier, mit diesem Glauben, verwahre ich mich vor der Ketzerei Sabellii und seinesgleichen, vor Juden, Mahomet, und wer sie sind, die klüger sind denn Gott selbst, und menge die Personen nicht in eine einige Person, sondern behalte im rechten christlichen Glauben drei unterschiedliche Personen in dem einigen, göttlichen, ewigen Wesen, die doch alle drei gegen uns und die Kreaturen [*ad intra*] ein einiger Gott, Schöpfer und Wirker ist aller Dinge. — Dies alles ist vielleicht uns Deutschen scharf oder subtil und sollte billiger in den Schulen bleiben; aber weil der Teufel den Schwanz regt in dieser letzten Zeit,[1335] als wollte er gerne allerlei Ketzerei wieder

---

1334) Damit weist Luther die sogenannte „ökonomische Trinität" ab, die nur ein anderer Name für den Unitarismus ist.

1335) Zu unserer Zeit tut der Teufel mehr, als daß er bloß.„den Schwanz regte". Wie man zu einer Zeit während des arianischen Kampfes sagte: „Die Welt ist arianisch geworden", so kann man zu unserer Zeit sagen, daß durch die moderne Theologie die sogenannte protestantische Welt unitarisch geworden ist. Vgl. bei Nitzsch-Stephan die Abschnitte „Die Gegenwart" und „Kritik und Ergebnis", S. 490 ff.

aufwecken, und die Welt ohne das lüstern und toll worden ist, Neues zu hören, und überdrüssig der heilsamen Lehre (wie St. Paulus 2 Tim. 4,3 weissagt), damit dem Teufel die Türen aufgesperrt sind hineinzuführen, was er will, so ist es nütze und not, daß doch etliche, beide Laien und Gelehrte, sonderlich Pfarrherren, Prediger und Schulmeister, von solchen nötigen Artikeln unsers Glaubens auch lernen denken und deutsch reden. Wem es aber zu schwer ist, der bleibe mit den Kindern bei dem Katechismo und bete wider den Teufel und seine Ketzerei, wider Juden und Mahomet, damit er nicht geführt werde in Anfechtung."

Chemnitz schreibt in seinen *Loci* unter dem Abschnitt: *De regulis in operibus Dei ad extra et ad intra* u. a. folgendes: [1336)] *Traditae sunt in scholis duae regulae ex Augustino sumptae, quae si nullum alium haberent usum, tamen retinendae essent propterea, quia monstrant vera fundamenta solvendi Sabelliana argumenta. Prima: Opera Trinitatis ad extra sunt indivisa. Quando Deus extra suam essentiam in creaturis aliquid operatur, tunc tres personae sunt simul et simul operantur, quia unus est Factor et Conditor. Ideo unum etiam opus trium Personarum. Vide Martinum Lutherum de ultimis verbis Davidis, Tom. 8, Ien., p. 164, ubi dicit: „*So ich einer jeglichen Person von aussen in den Kreaturen ein sonderlich Werk gebe, da die andern zwo nicht damit zu tun haben, so habe ich die einige Gottheit zertrennet und drei Goetter oder Schoepfer gemacht. Das ist falsch. Also soll man die Personen nicht teilen in die Werke noch einer jeglichen Person von aussen ihr unterschiedlich Werk zueignen, sondern allen dreien Personen auswendig ein jeglich Werk ohn' Unterscheid zueignen.*" Sumitur autem haec regula ex illis fundamentis, quae antea posuimus. In creaturis enim ea, quae numero differunt, etiamsi in essentia conveniant, facultates tamen et operationes partiuntur, inquit Nazianzenus. In Deo vero tanta est unitas, tanta vis unius et eiusdem essentiae, ut non singulis personis singula et peculiaria opera, quae seorsim in creaturis operantur, assignari debeant. Quia Scriptura inquit: „Faciamus", Gen. 1, 26, et Ioan. 5,16: „Quae Pater facit, haec similiter et Filius facit"; Ioan. 14,10: „Pater in me manens, ipse facit opera"; et rursus Ioan. 5,17: „Pater meus usque modo operatur, et ego operor"; Ioan. 16,15: „Omnia, quaecunque habet Pater, mea sunt. Ideo Spiritus*

1336) *Loci* I, 40 sq.

Sanctus de meo accipiet et annuntiabit vobis." Haec testimonia pulchre explicant, quomodo opera ad extra sint communia. Hinc Nazianzenus dicit: „Illud, quod operatur, est una tribus personis communis essentia." Ergo sicut una et indistincta est essentia, ita unus est factor et operator: unum et indistinctum opus. Secunda: Opera Trinitatis ad intra sunt divisa. Opera, quae Deus facit extra omnem creaturam intra sese, non sunt communia tribus personis, sed unius tantum personae propria, ut Patris proprium est generare; Filii, genitum esse; et Spiritus Sancti, ab utroque procedere. Quando divinitas intra se describitur, discernuntur personae, et servatur cuique personae suus ordo et sua proprietas, ut prima persona sit Pater, secunda Filius, tertia Spiritus Sanctus; item, quid sit Pater, quid Filius, quid Spiritus Sanctus; item, quod discrimen, quae proprietas. Vide rursus nostrum Lutherum de ultimis verbis Davidis, Tom. 8, Ien., p. 165, ubi sic scripsit: „Wann ich einer jeglichen Person inwendig der Gottheit oder ausser und ueber alle Kreaturen nicht ein sonderlich Unterscheid gebe, die den andern zweien nicht gebuehret, so habe ich die Personen in eine Person gemenget; das ist falsch. Derwegen soll man die Personen inwendig der Gottheit unterscheiden." Chemnitz fügt hinzu in bezug aus den Nutzen dieser altkirchlichen Termini: *Nec existimandum est, observationes esse inanes subtilitates. Sed quia Deus vult ita agnosci, invocari et praedicari, sicut se patefecit, danda est opera, ut de illis tantis mysteriis pie sentiamus et reverenter sobrieque loquamur. Et hac in re veterum diligentiam, per quos veritas huius articuli contra haereticos propugnata et defensa est, imitari studeamus. Nam sicut inquit Hieronymus: „Ex verbis improprie prolatis oritur haeresis*."

Gegen die Termini *Opera ad intra sunt divisa* und *Opera ad extra sunt indivisa* ist früher und zu unserer Zeit ein Einwand erhoben worden, der manche in Verwirrung gesetzt hat. Der Einwand lautet dahin, daß schon im Apostolischen Symbolum die *opera divina ad extra* auf die drei Personen „verteilt" würden. Dem Vater werde die Schöpfung, dem Sohn die Erlösung, dem Heiligen Geist die Heiligung oder die Sammlung und Erhaltung der Kirche zugeschrieben. So blieben doch die *opera ad extra* nicht ungeteilt, sondern würden auf die drei Personen „verteilt", und durch diese „Verteilung" werde der Tritheismus, die Dreigötterlehre, gefördert. So lasen wir kürzlich: „Die tatsächliche Verteilung der drei *opera* auf die drei Personen, wie sie besonders in Luthers Kleinem Kate-

chismus hervortritt, mußte doch in dieser Richtung wirken", nämlich zum „naiven" Tritheismus, der vielfach im Protestantischen Kirchen-Volk herrsche, verführen.[1337)] Dazu ist zunächst zu sagen: Kein „orthodoxer" Lehrer redet von einer „Verteilung" der *opera ad extra* aus die drei Personen, es müßte denn hie und da einmal aus Versehen oder infolge einer Nachlässigkeit im Ausdruck geschehen. Die christliche Kirche redet wohl von „Zuteilung" (*attributio*) oder „Zu-eignung" (*appropriatio*) der *opera ad extra* an die einzelnen Personen, aber nicht von einer „Verteilung" dieser *opera* auf die drei Personen. Und so redet die christliche Kirche schriftgemäß. Die Schrift eignet dem Vater die Weltschöpfung insonderheit zu. Das geschieht schon in den Redeweisen, daß der Vater durch den Sohn und durch den Heiligen Geist die Welt geschaffen hat (Ps. 33,6; Kol. 1,15.16; Hebr. 1,2). Ebenso eignet die Schrift dem Sohn die Erlösung insonderheit zu. Dies geschieht in all den Schriftstellen, in denen gesagt ist, daß der Sohn Mensch wurde, sich selbst gegeben hat für alle zur Erlösung, uns erlöst hat vom Fluch des Gesetzes, da er ward ein Fluch für uns (Joh. 1,14; 1 Tim. 2,16; Gal. 3,13). Ebenso schreibt die Schrift die Heiligung oder die Aneignung des erworbenen Heils dem Heiligen Geist insonderheit zu, wenn sie sagt, daß der Heilige Geist die Welt straft um die Sünde, um die Gerechtigkeit und um das Gericht, daß er Christum in den Herzen der Menschen verklärt, daß er der Geist der Kindschaft (πνεύμα υἵοθεοίας) ist, der unserm Geist Zeugnis gibt, daß wir Gottes Kinder sind, daß er in alle Wahrheit leitet (Joh. 16, 8—11. 14; Röm. 8, 15.16; Joh. 16,13). Aber ebenso klar lehrt die Schrift, daß die genannten Werke zugleich den drei Personen gemeinsam (*tribus personis communia*) sind. Die Schöpfung ist zugleich das Werk des Sohnes und des Heiligen Geistes. Das ist gelehrt sowohl in den Schriftstellen, in welchen es heißt, daß der Vater durch den Sohn und durch den Geist die Welt geschaffen hat (Ps. 33,6; Kol. 1,16; Joh. 1,3), als auch in den Stellen, in welchen die Schöpfung direkt vom Sohn und vom Heiligen Geist ausgesagt wird (Hebr. 1,10; Hiob 33, 4). Die Erlösung ist zugleich das Werk des Vaters und des Heiligen Geistes. Dies ist gelehrt, wenn die Schrift sagt, daß Gott also die Welt geliebt hat, daß er seinen eingebornen Sohn gab, daß Gott in Christo war und die Welt mit sich selber versöhnte, daß Christus nach seiner Menschheit empfangen wurde von

---

1337) Vgl. Horst Stephan, Glaubenslehre 1921, S. 193.

dem Heiligen Geist und der Geist des HErrn auf Christo war (Joh. 3,16; 2 Kor. 5,19; Matth. 1,18.20; Ies. 61,1; Luk. 4,18). Die Heiligung oder die Aneignung des Heils ist zugleich das Werk des Vaters und des Sohnes, wenn die Schrift von beiden sagt, daß sie den Heiligen Geist senden, und wenn es vom Vater heißt, daß er uns erwählt hat von Anfang zur Seligkeit in der Heiligung des Geistes und im Glauben der Wahrheit, und der Sohn von sich selbst sagt: „Ich heilige mich selbst für sie, auf daß auch sie geheiliget seien in der Wahrheit", und die Christen die Geheiligten in Christo JEsu genannt werden, weil ihnen Christus JEsus auch zur Heiligung gemacht ist (Joh. 14, 16. 26; 16, 7; 15, 26; Apost. 2, 33; 2 Thess. 2, 13; Joh. 17, 19; 1 Kor. 1, 2. 30). So erkennen wir aus der Schrift ein Doppeltes: 1. Die Schrift eignet die *opera ad extra*, die Schöpfung, die Erlösung und die Heiligung, den einzelnen Personen insonderheit zu (*opera attributiva sive appropriativa*) ; 2. die Schrift schreibt dieselben Werke zugleich allen drei Personen zu und läßt sie somit *opera tribus personis communia* bleiben. Sie bleiben aber den drei Personen gemeinsam, weil nach der Schrift jeder der drei Personen das numerisch eine göttliche Wesen ganz und ungeteilt zukommt und daher auch den drei Personen „nach außen" oder „gegen die Kreaturen" dieselben Eigenschaften und dieselben Werke der Zahl nach zukommen. So haben wir in der Tatsache, daß die Schrift die *opera ad extra* sowohl den einzelnen Personen besonders zueignet, als auch den drei Personen gemeinsam (*communia*) bleiben läßt, ein weiteres Zeugnis oder, wie Luther es gerne ausdrückt, eine weitere „Offenbarung" der ontologischen oder Wesenstrinität.

Luther behandelt diesen Punkt sehr eingehend, wenn er auch zugibt, daß er den „einfältigen Christen vielleicht zu scharf ist", und den Rat gibt, „sie mögen bei ihrem einfältigen Glauben bleiben, daß Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist ein Gott sei".[1338] Aber Luther will doch, wie wir bereits hörten, daß beide, Laien und Lehrer der Kirche, die es vermögen, solche „etwas scharfen" Dinge zum Dienst der Kirche sich geläufig machen. So stellt er (a. a. O.) die Frage: „Warum sprechen wir [im Symbolo], oder vielmehr, warum lehrt uns denn die Schrift also sagen: Ich glaube an Gott Vater, Schöpfer Himmels und der Erde, und nicht auch den Sohn Schöpfer nennen? Item: An JEsum Christum, der emp-

---

1338) St. L. III, 1923.

fangen ist vom Heiligen Geiste. Item, daß der Heilige Geist lebendig mache und durch die Propheten geredet habe. Hier werden ja äußerlich [*ad extra*] den Personen ihre besonderen unterschiedlichen Werke zugeeignet, wie sie selbst [die Personen *ad intra*] unterschieden sind." Es möge hier ein Auszug aus Luthers Ausführung über diesen Punkt Platz finden. Luther unterscheidet eine doppelte Bettachtung der Kreatur, eine „absolute" und eine „relative". Absolut betrachtet, sagen uns die Kreaturen nichts davon, daß in Gott drei Personen sind, „weil sie alle gleich einerlei Werk sind der drei Personen als des einigen Gottes". Aber es gibt auch eine „relative" Betrachtung der Kreaturen. Diese relative Betrachtung besteht darin, daß wir darauf achten, „wie Gott die Kreaturen gebraucht gegen uns", nämlich gegen uns Menschen, um uns auch in den Kreaturen die Dreieinigkeit zu offenbaren. Luther spricht sich darüber weiter so aus: „Also braucht Gott der Taube, daß sie soll ein Bild oder Offenbarung sein, darin sich der Heilige Geist offenbart, und ist ein unterschiedlich Bild, das nicht den Vater noch Sohn uns zeigt, sondern allein den Heiligen Geist, unterschiedlich. Denn der Vater, Sohn und Heiliger Geist will, daß die Taube soll unterschiedlich uns allein die Person des Heiligen Geistes zeigen und offenbaren, damit wir gewiß werden, daß Gottes einiges Wesen gewißlich drei unterschiedliche Personen seien von Ewigkeit. Darum spricht Lukas Kap. 3,22: ‚Der Heilige Geist fuhr hernieder in leiblicher Gestalt wie eine Taube.' Ebenso reden wir von dem Sohne, daß er uns ist offenbart in der Menschheit oder, wie St. Paulus Phil. 2,7 redet, in knechtlicher Gestalt, gebärdet wie ein anderer Mensch. Und diese Gestalt oder Menschheit ist nicht des Vaters oder Heiligen Geistes Bild oder Offenbarung, ob sie wohl beide des Vaters, Sohnes und Heiligen Geistes gleiche einerlei Kreatur ist, sondern ist unterschiedlich eine Gestalt und Offenbarung allein des Sohnes. Denn so hat es Gott, das ist, dem Vater, Sohne und Heiligen Geiste, gefallen, daß der Sohn durch diese Gestalt oder Form der Menschheit unter den Menschen offenbart und erkannt würde als eine unterschiedliche Person vom Vater und Heiligen Geiste, in einem ewigen, einigen Wesen göttlicher Natur. Dem gleich soll man vom Vater reden, daß er uns offenbart ist in der Stimme. Diese Gestalt oder Form ist nicht des Sohnes oder Heiligen Geistes Form oder Offenbarung, sondern allein des Vaters, der in solcher unterschiedlichen Form hat uns wollen bekannt werden als eine unterschiedliche Person vom Sohne und Heiligen Geist, in

einem unzertrennten göttlichen Wesen." Um dies weiter zu illustrieren, führt Luther ein „grob Gleichnis" an. Er sagt: „Solch hoch Ding etlichermaßen zu begreifen, geben die Doctores, sonderlich Bonaventura, ein grob Gleichnis. Als: Wenn drei Jungfrauen einer unter sich ein Kleid anzögen, da sie alle drei das Kleid angriffen und der dritten anzögen und die dritte selbst auch mit gleich zugriffe: da ziehen alle drei das Kleid der dritten an, und wird doch allein die dritte mit dem Kleide angezogen und nicht die andern zwo. Also soll man hier verstehen, daß alle drei Personen [in Gott], als ein einiger Gott, die einige Menschheit geschaffen und mit dem Sohne vereinigt habe in seine Person, daß allein der Sohn Mensch sei und nicht der Vater noch Heiliger Geist. Ebenso soll man auch verstehen die Taube, so des Heiligen Geistes Person an sich nimmt, und die Stimme, so des Vaters Person an sich nimmt; item die feurigen Zungen am Pfingsttage, darin des Heiligen Geistes Person offenbart wird; item der Wind, und was man mehr vom Heiligen Geist Predigt, daß er tue in der Christenheit oder Heiligen Schrift. . . . Wenn wir nun im Kinderglauben sprechen: ‚Ich glaube an Gott den Vater, allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde', ist nicht die Meinung, daß allein die Person des Vaters sollte allmächtig, Schöpfer und Vater sein, sondern der Sohn ist ebensowohl allmächtig, Schöpfer und Vater; der Heilige Geist auch so wohl allmächtig, Schöpfer und Vater; und doch nicht drei Allmächtige, Schöpfer, Väter, sondern ein einiger Allmächtiger, Schöpfer, Vater Himmels und der Erde und unser aller, gleichwie der Vater unser Heiland und Erlöser, der Sohn unser Heiland und Erlöser, der Heilige Geist unser Heiland und Erlöser, und doch nicht drei Heilande und Erlöser sind, sondern ein einiger Heiland und Erlöser ist. Gleichwie der Vater unser Gott, der Sohn unser Gott, der Heilige Geist unser Gott, doch nicht drei Götter, sondern ein einiger Gott ist: also heiligt der Heilige Geist die Christenheit, der Vater auch, der Sohn auch, und sind doch nicht drei Heiliger oder Heiligmacher, sondern ein einiger Heiligmacher usw. *Opera Trinitatis ad extra sunt indivisa*. Es ist aber geredet darum, daß wir unterschiedlich drei Personen in der einigen Gottheit glauben und erkennen und ja nicht die Personen mengen noch das Wesen trennen."[1339]

1339) Chemnitz schreibt, *Loci* 1,42 sq., über denselben Punkt, indem er sich auch auf Luthers Ausführung bezieht: *Personae distinguuntur non tantum interioribus discriminibus, ut sunt gignere, genitum esse, procedere, verum etiam*

Es mögen hier noch einige Einzelbemerkungen angefügt werden.

1. Das Εκπορεύεται, Joh. 16,26 vom Heiligen Geist ausgesagt: δ παρά τον πατρός Εκπορεύεται, wird von Luther und den Dogmatikern allerdings „als beinahe selbstverständlich" nicht bloß auf den zeitlichen (ökonomischen) Ausgang, sondern auf den ewigen (ontologischen, innerttinitarischen) Ausgang vom Vater bezogen. Diese Auffassung des Εκπορεύεται ist auch in die Symbole übergegangen. Athanasianum: *Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens*. Neuere Theologen sind geteilter Meinung. Nur vom zeitlichen oder ökonomischen Ausgang verstehen das εκπορεύεσθαι Hofmann, Meyer, Luthardt, Klostermann, hin-

---

exterioribus, sumptis praecipue a patefactione et beneficiis erga ecclesiam, sicut in definitione cuiusque personae patet. In operibus enim ad extra tres personae sunt simul et simul operantur; sed tamen ordine quodam et servata cuiusque personae proprietate, sicut inquit Augustinus contra Felicianum. Vid, 1 Cor. 15, 57: Deo gratia, qui dedit nobis victoriam per Dominum nostrum Iesum Christum. Patres saepe allegant illud Pauli Rom. 11, 36: „Ex ipso, per ipsum, in ipso omnia; ipsi honor et gloria." Quia enim apostolus loquitur de operibus ad extra, mentionem facit unius aeternae essentiae: „ipsi honor", non ipsis. Et tamen sicut una est essentia, sine confusione personarum, ita facit opera ad extra communia tribus personis, sine confusione, sed insinuat discrimen personarum: „Ex ipso, in ipso, per ipsum." Considerantur ergo opera ad extra, sicut annotavit magnus noster Martinus Lutherus dupliciter. Primo absolute: et ita sine discrimine, sunt et dicuntur opera trium personarum communiter. Secundo, relative: quando considerantur, quo ordine agant personae, quae sit cuiusque personae proprietas, quae persona agat immediate. Et ita consideratur opus creationis, redemptionis et sanctificationis et absolute et relative. Et. aliquo modo inde considerari potest, cur aliquando una tantum persona exprimatur, vel duae, quando intelligitur tota Trinitas, sic scilicet: Pater, fons bonitatis, ut veteres loquuntur, dicitur solus potens etc., item Creator. Pater et Filius spirant Spiritum Sanctum in corda credentium, unde dicitur Ioh. 14, 23: „Ego et Pater veniemus et mansionem apud eum faciemus." Et 1 Ioh. 3, 24: „Ex Spiritu scimus, quod Pater et Filius sint in nobis." Summa: Sicut credimus essentiae unitatem et tamen non debemus admittere personarum confusionem. Ita intelligenda est et illa regula: opera ad extra esse communia tribus personis, ita tamen, ne confundantur discrimina et proprietates personarum. Et hac observatione tota vetustas in solutionibus saepe usa est. In invocatione vero omnino necessaria est illa observatio. Quamvis enim cultus divinus indivisus est, sicut opera ad extra, tamen invocatio ecclesiae hac potissimum ratione seiungitur ab invocatione et cultu reliquarum gentium omwium. Quia non confuse invocat tres personas, sed considerat discrimina et beneficia cuiusque personae propria.

gegen vom ewigen oder innerttinitarischen Ausgang Olshausen, Stier, Lange, Godet. Olshausen: „An dieser Stelle allein findet sich das symbolisch gewordene Εκπορεύεσθαι vom Heiligen Geist. . . . Ganz irreleitend und von einer falschen Ansicht des Trinitätsverhältnisses ausgehend ist de Wettes Bemerkung z. St. Er will, das παρά τον πατρός Εκπορεύεται gehe nicht auf das Wesen, sondern auf die Erscheinung des Heiligen Geistes in seiner christlichen Wirksamkeit. Auf diese [die zeitliche Wirksamkeit] bezieht sich vielmehr das πέμψω παρά τον πατρός, in dem Nebensatz aber (το πνευμα τής άληθείας, δ παρά τού πατρός Εκπορεύεται) ist gerade das ewige wesentliche Verhältnis des Geistes zum Vater ausgedrückt." Besonders deutlich widerlegt Luthardt sich selbst, wenn er παρά τον πατρός Εκπορεύεται auf den ökonomischen oder „geschichtlichen" Ausgang beziehen will. Er bemerkt: „Diese Aussage steht der andern: ον εγώ πέμψω παρά τον πατρός parallel; παρά τον πατρός heißt es beide Male." Allerdings heißt es beide Male παρά τον πατρός. Aber das Tempus wechselt sehr auffallend, worauf auch Godet hinweist: πέμψω ist ein Futurum, und Εκπορεύεται ist ein Präsenz. Wenn der Heiland futurisch sagt: „Welchen ich euch senden werde (πέμψω) vom Vater", so redet er klar von der zeitlichen oder ökonomischen Wirksamkeit des Heiligen Geistes, die nach seinem Hingang zum Vater eintreten wird, Joh. 16, 7. Ebenso folgt in bezug auf den Heiligen Geist die weitere futurische Aussage: „der wird zeugen von mir" (μαρτνρήσει). Das bezieht sich ebenfalls auf die zeitliche, ökonomische Wirksamkeit des Helligen Geistes. Wenn es nun aber in der Aussage, die zwischen den beiden Futura steht, in Präsenzform heißt: „der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgehet" (Εκπορεύεται), so bringt es der Tempuswechsel mit sich, daß wir nicht an einen dem Treuer) und koordinierten zeitlichen, sondern an einen vorzeitlichen, ewigen Akt denken. Ginge die Aussage nur auf die zeitliche Wirksamkeit des Heiligen Geistes, so würde es den Futurformen πέμψω und μαρτνρήσει entsprechend heißen: εκπορεύσεται, der vom Vater ausgehen wird.[1340)]

1340) Vgl. Quenstedt I, 577 in seiner Polemik gegen die Sozinianer, die ebenfalls behaupteten, zu Joh. 15, 26, *verbum prooedere esse intelligendum non de processione aeterna, sed de temporaria, qua Spiritus Sanctus mittitur ad apostolos aliosque fideles*. Quenstedt antwortet darauf: *Processionem hoc loco clare distinguit Dominus a missione, ον εγώ πέμψω, δ εκπορεύεται· Ergo his verbis: „Qui a Patre procedit", non temporalem missionem, sed*

2. Wie neuere Theologen bei der Bestreitung der Inspiration der Schrift sich auf Luther berufen, so geschieht dies auch bei der Ablehnung der Terminologie, die die alte Kirche und die Dogmatiker bei der Darlegung der Trinitätslehre gebraucht haben. Einerseits wird Luther getadelt, daß er nicht einen Neubau gewagt, sondern die altkirchlichen Bekenntnisse von der Trinität als in der Schrift wohl begründet übernommen habe. Andererseits meint man doch, behaupten zu können, daß Luthers eigentliche Stellung zur Trinitätslehre sich nicht mit der Stellung der alten oder „orthodoxen" Kirche decke. Luther habe das Wort „Dreifaltigkeit" wie auch das lateinische Wort „*trinitas*" gemißbilligt und auch gelegentlich geäußert, daß er sich das όμοούσως nicht aufdrängen lasse. Wir sahen bereits, was es mit der Mißbilligung der Worte „Dreifaltigkeit" und „*trinitas*" auf sich habe. Luther sagt allerdings von beiden Worten, daß sie „nicht köstlich lauten", fügt aber sofort hinzu, daß wir. in diesem Artikel, „der hoch über allen menschlichen Verstand und Sprache" ist, keine besseren Worte haben.[1341] Was das όμοούσως betrifft, so sagt Luther allerdings im Jahre 1621 in seiner Schrift wider Latomus: [1342] „Wenn nun meine Seele das Wort *homousios* haßte und ich es nicht gebrauchen wollte, würde ich kein Ketzer sein. Denn wer könnte mich zwingen, [dies Wort] zu gebrauchen, wenn ich nur die Sache festhalte, welche auf dem Konzilium aus der Schrift festgestellt worden ist?" lateinisch: *Quodsi odit, anima mea vocem homousion et nolim ea uti, non ero haereticus. Quis*

---

aeternam processionem intelligit. . . . Idem probat praesentis temporis forma expressa, εκπορεύεται, non εκπορεύσεται... . Illa [processio aeterna], ut generatio Filii Dei hodie, est semper praesens, nunquam in se vel praeterita, vel futura aut desitura, ast ista temporalis est, όταν ε'λΰβ, cum venerit, quem ego mittam in futuro, scii, in festo Pentecostes. Quenstedt setzt sich auch bereits mit einer Begründung auseinander, die Luthardt im Zöcklerschen Kommentar z. St. für seine zeitliche Fassung des εκπορεύεται beibringt. Luthardt bemerkt nämlich zu παρά τον πατρός εκπορεύεται: „Von der alten Kirche und kirchlichen Dogmatik von der *processio aeterna Spiritus Sancti* verstanden und von der griechischen Kirche dem abendländischen *Filioque* entgegengehalten. Aber nach dem ganzen Zusammenhang (?) und wegen παρά, ‚aus der Umgebung', von — her, nicht εκ, ‚aus dem Innern' (vgl. Winer, § 47, b.), nur im geschichtlichen Sinn zu verstehen." Darauf sagt Quenstedt: *Excipiunt porro,* nämlich die Sozinianer, *Christum non dicere 8 εκπορεύεται εκ τον πατρός, sed παρά τον πατρός. Respondeo: 1. Tό παρά non excludit τό εξ originationis; 2. etiam Filius dicitur μονογενής παρά πατρός, Ioh. 1,14, scii, generatione. Ergo in hoc mysterio idem est εκ τον πατρός et παρά τον πατρός.*

1341) St. L. XII. 629. 1342) St. L. XVIII, 1182. Opp. v. a. V, 506.

enim me coget uti, modo rem teneam, quae in concilio per Scripturas definita est. Luther redet, wie aus seinen Worten hervorgeht, bedingt. Er nimmt den Fall an, daß er gegen den Ausdruck bomousios eine starke Abneigung hätte, aber dabei doch die mit dem Ausdruck bezeichnete Sache auf Grund der Schrift festhielte, so würde er dabei nicht zum Ketzer werden. Denselben Fall gesetzt, werden wir heute noch ebenso reden. Mit Recht erinnert Philippi daran,[1343] daß auch die lutherischen Dogmatiker den kirchlichen Ausdrücken immer nur eine bedingte, nicht eine absolute Notwendigkeit zugeschrieben haben. Luther selbst bemerkt noch in seinen späteren Schriften, auch in seiner Auslegung der letzten Worte Davids vom Jahre 1543:[1344] „Wem es aber zu schwer ist [sich in die kirchlichen Ausdrücke zu finden], der bleibe mit den Kindern bei dem Katechismo und bete wider den Teufel und seine Ketzerei, wider Juden und Mahomet, damit er nicht verführt werde in Anfechtung." Wie von Herzen Luther dem Arianismus gegenüber sich zu dem *homousios* bekannte, geht klar aus der früher schon teilweise zitierten Aussprache hervor, die sich in seiner Schrift „Von den Conciliis und Kirchen" (1539) findet. Nachdem er klar und scharf dargelegt hat, welche Ausflüchte die Arianer suchten, indem sie ihre Ketzerei hinter Schriftworten, die sie falsch deuteten, versteckten, fährt er fort: [1345] „Zum sechsten, da es ging an das Herz, daß Christus *homousios* sei mit dem Vater, das ist, daß Christus mit dem Vater gleich und einerlei Gottheit, gleich und einerlei Gewalt habe, da konnten sie keinen Tück, Loch, Rank noch Schwank mehr finden. *Homousios* heißt einerlei Wesen oder Natur oder einerlei und nicht zweierlei Wesen, wie die Väter im Concilio hatten gesetzt und im Latein gesungen wird, *consubstantialis*, etliche *coexistentialis, coessentialis* hernach nenneten. Solches hatten sie (die Arianer) zu Nizäa im Concilio angenommen und nahmen's noch an, wo sie vor dem Kaiser und Vätern reden mußten. Aber bei den Ihren fochten sie es überaus hart an, gaben vor, solch Wort stünde in der Schrift nicht, hielten viel Concilia, auch noch bei Konstantini Zeiten, damit sie das Konzilium zu Nizäa schwächen möchten, richteten viel Unglücks an, machten hernach den Unfern so bange, daß auch St. Hieronymus, drüber verstürzt, einen kläglichen Brief schrieb an den Bischof zu Rom, Damason, und fing an zu begehren, daß man solch Wort *homousius* sollte auskratzen. Denn ich weiß nicht, spricht er, was

---

1343) Glaubenslehre 2 II, 156 f. 1344) St. L. III, 1920 f.
1345) St. L. XVI, 2211 f.

doch für ein Gift in dem Buchstaben sei, daß sich die Arianer so unnütz darüber machen. Und ist noch vorhanden ein Dialogus, darin Athanasius Und Arius zanken vor einem Amtmann, Probus, über diesem Wort *homousius*. Und als Arius hart darauf drang, es stünde solch Wort in der Schrift nicht, Athanasius wiederum mit derselben Kunst Arium fing und sprach: ‚Es stehen diese Worte auch nicht in der Schrift: *innascibilis, ingenitus Deus*, das ist, Gott ist ungeboren', welches die Arianer hatten gebraucht, zu beweisen, daß Christus nicht könnte Gott sein, weil er geboren Ware, Gott aber wäre ungeboren usw. lind der Amtmann Probus urteilt wider Arium. Denn es ist ja wahr, man soll außer der Schrift nichts lehren in göttlichen Sachen, wie St. Hilarius schreibet 1. *De Trin*. Das meinet sich nicht anders, denn man soll nichts anders lehren. Aber daß man nicht sollte brauchen mehr oder andere Worte, weder in der Schrift stehen, das kann man nicht halten, sonderlich im Zank, und wenn die Ketzer die Sachen mit blinden Griffen wollen falsch machen und der Schrift Worte verkehren; da war vonnöten, daß man die Meinung der Schrift, so mit vielen Sprüchen gesetzt, in ein kurz und Summarienwort fassete und fragte, ob sie Christum *homousion* hielten, wie der Schrift Meinung in allen Worten ist, welche sie mit falschen Glossen bei den Ihren verkehreten, aber vor dem Kaiser und im Concilio frei bekennet hatten. Gleich als wenn uns die Pelagianer wollten gefahren mit diesem Wort ‘Erbsünde' oder ‘Adamsseuche', weil solche Worte in der Schrift nicht stehen, so doch die Schrift derselben Worte Meinung gewaltiglich lehret, als: daß wir in Sünden empfangen, Ps. 51, 7, alle von Natur des Zornes Kinder, Eph. 2,3, und alle um eines Sünde willen Sünder sein müssen, Röm. 5,12."

9. Nähere Darlegung der Schriftlehre von Gottes Wesen und Eigenschaften. ^

(*De essentia et attributis divinis*.)

Die Lehre von Gott (*De Deo*) wird gewöhnlich unter zwei Abschnitte gebracht: „Von Gottes Wesen und Eigenschaften" und „Von der heiligen Dreieinigkeit". Ob dabei diese Ordnung der Abschnitte oder die umgekehrte befolgt wird, ist so lange unwesentlich, als das Schriftprinzip festgehalten wird, das heißt, solange weder in die Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften noch in die Lehre von der Trinität Menschengedanken eingetragen werden. Tatsächlich steht es so, daß keine dieser Lehren behandelt werden kann,

ohne immerfort die andere hereinzunehmen. Wollten wir die Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften ohne Rücksicht auf die Lehre von der Dreieinigkeit behandeln, so würden wir uns dabei lediglich auf dem Gebiet der natürlichen Theologie bewegen, mit Ausschluß der christlichen Gotteserkenntnis. Daher legt Chemnitz schon unter dem Abschnitt „*De Deo in Genere*" [1346] des längeren dar, daß ohne die Erkenntnis Christi und damit der Trinität i§norantia Oei vorliegt, wenn wir auf das praktische Resultat, nämlich die Anbetung Gottes, sehen. Andererseits kann auch die Lehre von der Trinität nicht dargelegt werden, ohne daß zugleich von Gottes Wesen und Eigenschaften gehandelt wird. Es muß beständig berücksichtigt werden, daß den drei realiter äistiuotae personae der göttlichen Majestät *eadem numero essentia divina* und *eadem numero attributa divina* zukommen. Wir haben im Laufe der Zeit in der Anordnung der Abschnitte abgewechselt. Dieses Mal haben wir den Abschnitt von der Trinität vorangestellt, um den Unterschied zwischen der natürlichen und der christlichen Gottes erkenntnis, der in unserer Zeit besonders allgemein vergessen ist, von allem Anfang an scharf hervortreten zu lassen. Aber es bleibt nun noch eine nähere Darlegung der Schriftlehre von Gottes Wesen und Eigenschaften in bezug auf mehrere teils wichtige, teils vielbehandelte Materien übrig. Wir behandeln unter diesem Abschnitt A. das Verhältnis des göttlichen Wesens zu den göttlichen Eigenschaften und der Eigenschaften zueinander, B. die Einteilung der göttlichen Eigenschaften. Daran schließt sich C. eine Beschreibung der einzelnen göttlichen Eigenschaften auf Grund der Schrift.

A. Das Verhältnis des göttlichen Wesens zu den göttlichen Eigenschaften und der Eigenschaften zueinander. ^

In bezug auf diesen Punkt ist auf Grund der Schrift ein Doppeltes festzuhalten:

1. In Gott sind Wesen und Eigenschaften nicht Stücke oder Teile, sondern schlechthin eins, weil Gott unendlich ist, erhaben über Raum (1 Kön. 8,27) und Zeit (Ps. 90,2.4). Wollten wir Stücke oder Teile in Gott annehmen, so würden wir den unendlichen Gott verendlichen und so den Unterschied zwischen Gott und den Kreaturen aufheben. Die Augsburgische Konfession sagt im ersten Artikel „Von Gott" (*De Deo*): „ohne Stück".

1346) Loci I, 22 sq.

2. Wir Menschen aber müssen in Gott Wesen und Eigenschaften und dann auch die Eigenschaften untereinander unterscheiden, weil wir von einem schlechthin einfachen Dinge gar keine Vorstellung haben können. Und diese Unterscheidung ist in der Schrift selbst gelehrt. Die Schrift unterscheidet zwischen Gott und Gottes Eigenschaften, wenn sie z. B. von Gottes Liebe (Röm. 5, 8), Gottes Zorn (Röm. 1, 18), Gottes Langmut (Röm. 2,4) usw. redet. Hören wir von Gottes Liebe, dann denken wir Gott als existierend und die Liebe als eine Gott anhaftende Eigenschaft. Sagt uns die Schrift von Gottes Zorn, so denken wir Gott als existierend und den Zorn als eine Gott anhaftende Beschaffenheit. Damit, daß Gott in die menschliche Sprache eingegangen ist, ist er auch in die menschliche Gedankenverbindung (Logik) eingegangen.[1347] Sodann unterscheidet die Schrift auch zwischen den göttlichen Eigenschaften untereinander, indem sie die einzelnen göttlichen Handlungen durch verschiedene göttliche Eigenschaften oder „Bestimmtheiten" (*affectiones*) in Gott motiviert. Die Schrift schreibt die Sendung des Sohnes Gottes in die Welt der Liebe Gottes zu, Joh. 3,16: „Also hat Gott die Welt geliebet, daß er seinen eingebornen Sohn gab", die Rechtfertigung oder Vergebung der Sünden der Gnade Gottes durch die Erlösung, so durch Christum JEsum geschehen ist, ohne menschliches Verdienst (Röm. 3,24), die Verdammung der Gottlosen am Jüngsten Tage der vergeltenden Strafgerechtigkeit Gottes, „weil es ja recht ist bei Gott (εἴπερ δίκαιον παρά ϑεω), zu vergelten Trübsal denen, die euch Trübsal anlegen" (2 Thess. 1,6). Daniel unterscheidet in seinem Gebet sehr scharf zwischen den göttlichen Eigenschaften, wenn er spricht: „Wir liegen vor dir mit unserm Gebet, nicht auf unsere Gerechtigkeit, sondern auf deine große Barmherzigkeit", Dan. 9, 18. Wenn unter dem Vorwand, daß alle Eigenschaften Gottes eine unteilbare Einheit bilden, die göttlichen Eigenschaften miteinander vertauscht werden, so wird dadurch die ganze Theologie gefälscht. Dies lehrt die Schrift sehr nachdrücklich in Wort und Beispiel. Alle, welche die Vergebung der Sünden anstatt auf die Gnade Gottes, die durch Christi *satisfactio vicaria* vorhanden

---

1347) Unsere Dogmatiker sagen etwa: *Intelligitur nomine essentiae divinae illud, quod primo in Deo concipitur quodque nostro modo'concipiendi* (nach unserm Auffassungsvermögen] *principium et radix est omnium perfectionum, quae Deo per modum proprietatum* (nach der Weise der Eigenschaften) *tribuuntur.* So Baier II, 11.

ist, auf des Gesetzes Werke (die eigene Sittlichkeit) gründen, erlangen nicht die Vergebung der Sünden, sondern den Fluch, Gal. 3,10. Durch die Vertauschung der Gnade und der Gesetzesgerechtigkeit hat sich das fleischliche Israel um die Gliedschaft im Reich Gottes gebracht,[1348)] und blieb der Pharisäer ungerechtfertigt vor Gott.[1349)] Wegen derselben Vertauschung der Eigenschaften Gottes spricht Paulus über Lehrer, die in die galatischen Gemeinden eingedrungen waren, zweimal den Fluch aus.[1349a)] Es ist daher mit großer Sorgfalt jede Vertauschung der göttlichen Eigenschaften zu meiden, weil dadurch ein falscher Gottesbegriff und *eo ipso* Abfall von dem wahren Gott, der sich in seiriem Wort geoffenbart hat, erzeugt wird. Um bei den angeführten Beispielen der Vertauschung göttlicher Eigenschaften stehenzubleiben: einen solchen Gott, der anstatt allein aus Gnaden um Christi *satisfactio vicaria* willen auf Grund seiner Gesetzesgerechtigkeit rechtfertigte, gibt es nicht. Alle, welche Christi *satisfactio vicaria* leugnen, beten einen Götzen an wie die Heiden, die von Gott nichts wissen. — Die Warnung vor Vertauschung der göttlichen Eigenschaften schließt die weitere Warnung in sich, daß wir Menschen uns nicht erlauben, von den einzelnen göttlichen Eigenschaften mehr und anderes auszusagen, als in der Heiligen Schrift von den einzelnen Eigenschaften tatsächlich ausgesagt ist. Bekanntlich verwerfen Unitarier und moderne Theologen die Schriftlehren von der ewigen Verdammnis und der stellvertretenden Genugtuung Christi, indem sie behaupten, daß beide Lehren sowohl mit der Liebe als auch mit der Gerechtigkeit Gottes in Widerspruch stünden. Dagegen ist festzuhalten: *A priori*, das heißt, unter Absehung von der Selbstoffenbarung Gottes in seinem Wort, bestimmen wollen, was Gott nach seiner Liebe oder nach seiner Gerechtigkeit tun könne oder müsse, oder was mit seiner Liebe oder mit seiner Gerechtigkeit vereinbar oder nicht vereinbar sei, ist ein törichtes und gotteslästerliches Unterfangen. Es beruht auf der Voraussetzung, daß wir Menschen Gottes Liebe, Gottes Gerechtigkeit usw. mit unsern Gedanken umspannen könnten, während es doch so steht, daß, wie Gott selbst, so auch Gottes Eigenschaften unendlich sind und deshalb über unser menschliches Begriffsvermögen hinaus liegen.

Die lutherischen Dogmatiker halten schriftgemäß beides fest: 1. daß objektiv oder in Gott Wesen und Eigenschaften schlechthin

---

1348) Röm. 9,31—33; 10,1-3 1349) Luk. 18, 9—14.
1349 a) Gal. 1,8. 9.

eins sind, weil Gott unendlich und über Raum und Zeit erhaben ist. 2. Weil aber der endliche menschliche Geist das Unendliche und schlechthin Einfache nicht in seine Vorstellung aufnehmen kann, so läßt sich Gott zur menschlichen Schwachheit herab, teilt sich selbst gleichsam in Teile, indem er sich in seinem Wort in einer Reihe von Eigenschaften offenbart, die wir im Glauben auffassen und festhalten können. Baier sagt:[1350] *Licet revera [perfectiones sive proprietates] non sint accidentia neque ab essentia divina realiter differant, distinguuntur autem ab essentia divina pariter et inter se propter infinitam Dei perfectionem et intellectus nostri imperfectionem.* Gerhard:[1351] *Quamvis attributa Dei nec inter se nec ab essentia divina realiter sint in Deo distincta, tamen sigillatim de illis ut agatur, intellectus nostri imbecillitas requirit,* Gerhard zitiert aus Augustins *De Spec., c. 112: „Condescendit nobis Deus, ut nos consurgamus", et cum homines simus, humano modo nobis loquitur.*. Dorner kann es nicht verstehen,[1352] daß die lutherischen Dogmatiker einerseits „die objektive Ununterschiedenheit" der göttlichen Eigenschaften lehren, andererseits es jedoch für notwendig erklären, daß wir Menschen „z.B. Gerechtigkeit und Erbarmen unterscheiden". Dorner kann sich als Ichtheologe, der der Schrift als Quelle und Norm der Theologie den Abschied gegeben hat, schwer in die Weise der alten Theologen finden. Die alten Theologen waren Schrifttheologen. Aus der Schrift hatten sie gelernt, daß Gott sich einerseits als den unendlichen Gott, „ohne Stück" und Teile, bezeichnet, andererseits sich gleichsam in Teile oder Stücke teilt, indem er sich in seinem Wort als den heiligen und gerechten und gnädigen und langmütigen Gott usw. beschreibt, und zwar zu dem Zweck, um auf diese Weise dem endlichen Menschengeist eine freilich nicht vollkommene Gotteserkenntnis, die nicht in dieses Leben gehört, wohl aber eine wahre Gotteserkenntnis zu vermitteln, die zur Erlangung der Seligkeit hinreichend ist. Das ist die Ursache, weshalb die Dogmatiker sowohl die „objektive Ununterschiedenheit" der göttlichen Eigenschaften lehren als auch an der Notwendigkeit festhalten, die göttlichen Eigenschaften, „z. B. Gerechtigkeit und Barmherzigkeit", zu unterscheiden. Und alle Theologen, die Schrifttheologen sein wollen, tun wohl, hierin

---

1350) *Comp.* II, 11.

1351) *Loci, L. De Natura Dei*, § 51. (Ed. Frankf. u. Hamb. 1657 I, 59)

1352) Geschichte der prot. Theologie, S. 563 f.

den Dogmatikern zu folgen. Denn einerseits wird doch kein Schrifttheologe im Ernst Stücke oder Teile in Gott annehmen. Andererseits wird aber auch jeder Schrifttheologe mit dem Apostel Paulus in Einklang bleiben wollen, der die in diesem Leben durch Gottes Wort vermittelte Gotteserkenntnis ausdrücklich als eine „stückweise" bezeichnet, 1 Kor. 13, 9: Έκ μέρους γινώοκομεν και έκ μέρους ηροφητεύομεν.

Bei der Beschreibung der Gotteserkenntnis, die uns Menschen in diesem Leben auf Grund der in Gottes Wort geoffenbarten göttlichen Eigenschaften und Werke zukommt, hat man eine Schwierigkeit darin gefunden, daß dieselben Prädikate von Gott und den Kreaturen ausgesagt werden. Allerdings wird in der Schrift sowohl das Sein (die Existenz) als auch eine Reihe von Eigenschaften und Werken von Gott und den Kreaturen ausgesagt. Beispiele: Gott ist (Ies 48,12: „Ich bin's, der Erste und der Letzte"), und die Menschen sind (Apost. 17, 28: iν αϋτφ . . . ίομέν); Gott lebt (Hesek. 14,16: „So wahr ich lebe, spricht der HErr HErr"), und der Mensch lebt (1 Mos. 3, 20: Eva ist eine Mütter aller Lebendigen); Gott liebt (Joh. 3, 16: „Also hat Gott die Welt geliebt"), und der Mensch liebt (1 Kön. 5, 1: „Hiram liebte David"); Gott ist gerecht (Röm. 3, 26: „auf daß er [Gott] gerecht sei"), und Menschen sind gerecht (Matth. 1,19: Joseph, der Mann der Maria, war δίκαιος); Gott sieht (1 Mos. 1, 31: „Gott sah an alles, was er gemacht hatte"), und der Mensch sieht (5 Mos. 32,52: Moses sah vom Berge Nebo das Land Kanaan) usw. Hier ist nun gefragt worden, auf welche Weise diese Prädikate Gott und den Menschen zugeschrieben werden. Die schriftgemäße Antwort lautet: a. Nicht in demselben Sinne (*univoce*), so daß Name und Sache Gott und den Kreaturen in gleicher Weise zukäme; b. auch nicht doppelsinnig (*aequivoce*), so daß nur dieselben Ausdrücke von Gott und den Kreaturen gebraucht würden, in der Sache aber keinerlei Beziehung oder Ähnlichkeit wäre, sondern c. nach der Ähnlichkeit (*analogice*), so daß Sein und Eigenschaften Gott und Kreaturen wirklich zukommen, aber nicht in gleicher Weise und in demselben Grade. Wir steigen auf (*consurgimus*, sagt Augustinus) von der Unvollkommenheit, die sich an den Kreaturen findet (unvollkommenes Sein, Leben, Lieben usw.), zü der Vollkommenheit in Gott (vollkommenes Sein, Leben, Lieben usw.). Diese analogische Auffassung ist in der Schrift ausdrücklich gelehrt, z. B. Ies. 49,15: „Kann auch ein Weib ihres Kindleins vergessen.

daß sie sich nicht erbarme über den Sohn ihres Leibes? Und ob sie desselbigen vergäße, so will ich doch dein nicht vergessen, spricht der HErr." Ferner Luk. 11, 13: „So denn ihr, die ihr arg seid, könnet (οἴδατε) euren Kindern [aus natürlicher Liebe] gute Gaben geben, wieviel mehr wird der Vater im Himmel den Heiligen Geist geben denen, die ihn Bitten!" Wollten wir Wesen und Eigenschaften Gott und Kreaturen *univoce* zuschreiben, wie Scotisten und andere getan haben, so würden wir, genau genommen, den Unterschied zwischen Gott und den Kreaturen aufheben. Die Kreaturen würden Gott koordiniert und so zu Gott gemacht werden. Würden wir in das andere Extrem verfallen und Wesen und Eigenschaften von Gott und den Kreaturen nur *aequivoce* ausgesagt sein lassen, so würden wir damit, genau genommen, alle Gotteserkenntnis leugnen. Wir wüßten dann z.B. nicht, ob etwas und was in Gott sei, wenn er uns in seinem Wort seiner Liebe versichert, 1 Joh. 4,16: „Gott ist die Liebe" und Joh. 3, 16: „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn gab." Nun steht es aber, Gott sei Dank, so, daß der große Gott auf unsere menschliche Sprache eingegangen ist und damit Zu unsern menschlichen Vorstellungen und Begriffen sich herabgelassen hat, um auf diese Weise uns zu sich zu erheben und uns erkennen zu lassen, wie sein Herz gegen uns steht. Diese Erkenntnis ist zwar nur eine inadäquate, fragmentarische (1 Kor. 13,9), aber doch eine wahre und sichere Erkenntnis, so daß wir wissen können, was uns von Gott gegeben ist (1 Kor. 2, 12). Die lutherischen Dogmatiker haben sich mit diesem Punkt eingehend beschäftigt und alles abgewiesen, was die christliche Gotteserkenntnis auf Grund der Selbstoffenbarung Gottes in seinem Wort gefährden könnte.[1353)]

1353) Quenstedt I, 422 sq.: *Essentia, substantia, spiritus et consequenter reliqua attributa, quae Deo et creaturis simul tribuuntur, de Deo et creaturis rationalibus non συνωνυμως, univoce, nec δμωνυμως, aequivoce, sed ἀναλόγως, analogice, praedicantur, ita ut Deo πρώτως et absolute, creaturis δευτερως et per dependentiam conveniant; quae analogia proprie dicitur attributionis intrinsecae. . . . Univoce, proprie et stricte loquendo, conveniunt, quae et nomen et rem, nomine illo denotatam, communem habent aequaliter, nulla ob dependentiam unius ab altero inaequalitate inter-veniente. Aequivoce conveniunt, quae nomen habent commune, sed non rem, nomine significatam. Analogice conveniunt, quae et nomen et rem, nomine designatam, communem habent, sed inaeqtiaUter, cum nomen et res alteri πρώτως et absolute, alteri δευτερως et per dependentiam conveniant.* Dogmengeschichtliches hat Quenstedt unter der Antithese, p. 423: *Antithesis: 1. Scoti*

Zu den Prädikaten, welche Gott sich in seinem Wort beilegt, gehören natürlich auch die Namen Gottes. Man hat nach der Zahl dieser Namen gefragt. Luther hält von der Zehnzahl der Namen nicht viel, weil sie nicht erschöpfend sei. Er sagt in seiner „Schrift vom Schem Hamphoras":[1354] „Ich lass' das fahren von den zehn Namen, als das nicht neu, sondern auch St. Hieronymus *in Epistola ad Marcellam* anzeucht, da er sie zählt also: El, Elohim, Elohe, Zebaoth, Eljon, Ehje, Adonai, Jah, Jehovah, Schaden. Andere machen's anders. Ich halte nicht viel davon. Es sind wohl mehr Gottesnamen in der Schrift denn diese, als: Ab, Bore, Or, Chai usw., Vater, Schöpfer, Licht, Leben, Heil und dergleichen. Und was kann Gutes heißen oder sein, das nicht Gott zuvoraus zugeeignet werden muß, als der's in ihm selber hat? wie Christus spricht:

---

et Scotistarum atque quorundam Nominalium, statuentium, ens, essentiam, spiritum etc. de Deo et creaturis univoce praedicari. Ita Scotus, Occam, Gabriel Biel et al., quos inter se profitetur Slevogtus, Prof. Jen., Disput. Academ., § 46, p. 66, inquiens: „Cum itaque ens respectu inferiorum non sit analogum, quomodocunque etiam analogia explicetur, et vero iis non nomen tantum, sed ratio etiam entis vere competat, nihil est, cur, univocum istud esse, quisquam negare velit; nos inde Scotisticam scholam sequimur et quosdam Nominales." Haec ille. 2. Quorundam scholasticorum aliorumque, qui essentiam, substantiam, spiritum etc. de Deo et creaturis intellectualibus nonnisi ὁμωνύμως seu aequivoce praedicari statuunt, ut Aureolus, Polanus (asserens, „spiritum de Deo, angelis et animabus hominum ὁμωνύμως seu aequivoce praedicari"), Keckermannus (spiritum existimans de Deo aequivoce dici). Eandem sententiam R. Mosi tribuit Thomas, quod scii, ens praedicetur de Deo et creaturis aequivoce. Dionysius Petavius, tom. V, Dogmat. Theol., 1.1, c. 6, § 4. 5, p. 40 sq., ubi τό vere et proprie esse ac existere soli Deo convenire prolixe probat. . . . Thomas, P. I, q. 13, art. 5, ita colligit: „Si aequivoce ista praedicarentur de Deo et creaturis, nihil posset de Deo ex creaturis cognosci nec demonstrari, sed semper incideret fallacia aequivocationis. Et hoc est tam contra philosophum, qui multa demonstrative de Deo probat, quam etiam contra apostolum, Rom. 1,17 sq." Conceptus aequivocus sequentia infert absurda: 1. Sic creaturae nudum entis nomen participarent et revera essent non-entia. Sed quis Deum nuda produxisse non-entia assereret ? 2. Si creatura plane non-ens esset, ad Deum referri non posset ceu effectus et ens dependens. 3. Christus, assumens naturam humanam, assumpsisset non-ens.. Auch einige Calvinisten haben behauptet, daß die Attribute in Gott *non-entia* seien. Sie taten das im Interesse ihrer falschen Christologie, um die Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur Christi leugnen zu können: *Quod quis non habet, illud alteri dare non potest; sed Deus attributa non habet, ergo alteri, scii, naturae humanae Christi, ea dare et communicare non potest. 93gl. Duenftebt I, 427*.

1354) St. L. XX, 2057.

Gott ist allein gut, wir aber von ihm alles empfangen, was wir sind und haben." Daran schließt sich dann Luthers gewaltige (schon S. 463 mitgeteilte) Ausführung über die Einzigartigkeit des Namens יְהוָה, [HEBREW], der nach 2 Mos. 3,14 „lauter Ist" bedeute (*nomen Dei essentiale sive incommunicabile*). [1355] Mit Recht weist Zöckler [1356] auf die Spielereien hin, welche Rom, Heiden und Türken mit der Zahl der Gottesnamen treiben: „Daß jene Häufung der Namen oder Prädikate Gottes bis zur Zahl 100 oder darüber hinaus — vgl. Raym. Lull: *De centum nominibus Dei*; die 150 Namen, womit die heilige Rosa von Lima in ihren Andachten Gott anzureden pflegte [Görres, Christi. Mystik I, 472] —, auch die ‚100 biblischen Namen unsres H. J. Christi' (herausgegeben mit den betreffenden biblischen Belegstellen von J. Blüher, Dresden, 1870) sowie als ältere mystisch-asketische Ausführung desselben Gedankens Luis de Leons drei ‘Bücher von dem Namen Christi' (spanisch, Salamanka, 1583) — ebensowohl des theologisch-wissenschaftlichen Belangs wie des christlich-religiösen Werts entbehren, zeigen die analogen Spielereien in der battologischen Gebetspraxis schon des älteren Heidentums sowie des Buddhismus und des Islam. Über die 550 Namen, unter welchen Allah im Koran vorkommt, und von welchen 99 als die süßesten und schönsten beim Abbeten der 99 Rosenkranzperlen hergesagt werden, vgl. das Werk von Edwin Arnold: *Pearls of the Faith, or Islams Rosary*, being the 99 beautiful names of Allah. London 1882." Diese Battologie, die mit den Gottesnamen von Rom, Heiden, Türken usw. getrieben wird, hat ihren sachlichen Grund darin, daß sie allesamt den Namen JEsu Christi nicht kennen, an welchem wir haben die Erlösung durch sein Blut, nämlich die Vergebung unserer Sünden. Infolgedessen regiert in ihnen die „*opinio legis*" und wollen sie auch durch das Herplappern vieler Namen Gottes sich selbst einen gnädigen Gott machen. Daß auch die moderne „theologische Wissenschaft" in bezug auf die rechte Beschreibung der

---

1355) Fast hätten wir vergessen zu erwähnen, daß über die Vokalisierung von יְהוָה [HEBREW] unter den neueren Theologen noch keine Einigkeit erzielt worden ist. Ziemlich allgemein wird יְהוָה [HEBREW] abgelehnt (Ausnahmen: Stier, Hölemann). Ob aber dafür XXXX [HEBREW] oder יְהוָה [HEBREW] oder etwas anderes einzusetzen sei, darüber find die Verhandlungen noch nicht abgeschlossen. Strack: „wahrscheinlich" *Iahve*. Kahnis: „Wie ausgesprochen worden ist, ist noch immer nicht gewiß." Was der Name bedeutet, nämlich „lauter Ist", wie Luther es ausdrückt, wissen wir aus 2 Mos. 3,14, wo Gott selbst diesen Namen etymologisch und sachlich erklärt.

1356) Handbuch der theol. Wissenschaften III, 85 f.

Namen und Eigenschaften Gottes sehr wenig leistet, wie wir schon sahen und noch weiterhin sehen werden, kommt daher, daß sie die Heilige Schrift nicht für Gottes eigenes Wort hält. Denn allerdings ist die ganze Heilige Schrift „ein ausgebreiteter Name Gottes". Insofern wir leugnen, daß die Schrift die unfehlbare Selbstoffenbarung Gottes ist, schließen wir uns prinzipiell von der Kenntnis des Namens Gottes ab. Hierher gehören Luthers immer wiederkehrende Erinnerungen, daß durch die rechte, allein der Schrift entnommene Lehre Gottes Name geehrt und die Kirche gebaut, durch falsche, den eigenen Gedanken entstammende Lehre Gottes Name geschändet und die Kirche zerstört wird. Er sagt z.B. in der Auslegung des zweiten Gebots: [1357] „Also, in diesem Gebot, wird der Name Gottes recht geführt, wenn man das Wort Gottes recht predigt, und wird von den Zuhörern recht angenommen. Und wiederum, der Name Gottes wird gelästert, wenn die Prediger nicht recht predigen, sondern verführen das Volk, doch unter dem Schein göttliches Worts und Namens." Daher sind rechte Lehrer und Prediger ein Segen, falsche Lehrer und Prediger aber ein Fluch für die Welt und die einzelnen Länder. Zugleich erinnert Luther an die „Gefahr", die mit dem rechten Lehren des Namens, das ist, des Wortes Gottes, verbunden ist. Er sagt: „Das ist aber das größte und allerschwerste Werk dieses Gebots, daß man den heiligen Namen Gottes schätze Wider alle, die sein geistlicherweise mißbrauchen und dazu ihn ausbreiten unter allen Menschen. Denn es ist nicht genug, daß ich für mich selbst und in mir selbst göttlichen Namen lobe und anrufe in Glück und Unglück, ich muß auch herausfahren und um Gottes Ehre und Namens willen auf mich laden Feindschaft aller Menschen, wie Christus spricht zu seinen Jüngern: ‚Es werden euch feind sein um meines Namens willen alle Menschen.' Hier müssen wir Vater und Mutter und die besten Freunde erzürnen. . . . Hier müssen wir auch den Namen haben, daß wir wider die Obrigkeit geistlich und weltlich streben und ungehorsam gescholten werden. Hier müssen wir die Gelehrten, Heiligen, Reichen, Gewaltigen und alles, was nur etwas in der Welt ist, wider uns erwecken; das heißt denn ‚Gottes Freund und aller Welt Feind'. Und wiewohl das sonderlich zu tun schuldig sind, denen Gottes Wort zu predigen befohlen ist, so ist doch auch ein jeglicher Christ dazu verbunden, wo es die Zeit und Not erfordert. Wenn nun ein Mensch das Wort Gottes, das Evangelium, annimmt, so

———————————

1357) St. L. III, 1078 ff.

gedenke er nur nicht anders, denn daß er in derselben Stunde trete in Gefahr aller seiner Güter, Hauses, Hofs, Äcker und Wiesen, Weibes, Kinder, Vaters und Mutter, auch seines eigenen Lebens. Wenn ihm denn Gefahr und Unglück zu Hause kommt, so ist es ihm desto leichter und gedenkt, ich habe es vorhin wohl gewußt, daß [es] also gehen würde. Da gehören denn die Sprüche hin Matth. 10: 'Der Jünger ist nicht über den Meister.'"

B. Einteilungen der göttlichen Eigenschaften. ^

Die göttlichen Eigenschaften sind *docendi causa* verschieden eingeteilt worden. Bei den lutherischen Theologen finden wir unter andern vornehmlich zwei Einteilungen: 1. in ruhende und wirkende, 2. in negative und positive Eigenschaften.

Ruhende werden die Attribute genannt, welche keine Wirkung auf die Welt oder kein Verhältnis zur Welt bezeichnen, sondern als in Gott ruhend, gleichsam von der Welt abgeschlossen gedacht werden, wie: Ewigkeit, Einfachheit, Unendlichkeit usw. Sie werden mehr oder weniger passend genannt *attributa immanentia, quiescentia,* ἀνενέργψα*;* neuerer Ausdruck: Attribute der „Weltabgezogenheit". Wirkende werden die Attribute genannt, die eine Wirkung Gottes auf die Welt oder ein Verhältnis zur Welt bezeichnen, wie Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit. Terminologische Benennung: *attributa relativa, operativa, transeuntia*, neuerer Ausdruck: Attribute der „Weltbezogenheit"[1358)]

Bei der Einteilung der Attribute in negative und positive werden als negative solche Attribute bezeichnet, durch die Unvollkommenheiten, die sich an den Kreaturen finden, bei der Beschreibung Gottes negiert oder ausgeschieden werden. In diese Klasse werden gerechnet: Einheit, Einfachheit, Unveränderlichkeit, Unendlichkeit, Unermeßlichkeit, Ewigkeit. Positiv kann man die Eigenschaften nennen, durch welche Vollkommenheiten, die sich bei den Kreaturen finden, Gott im höheren Grade oder in absoluter Vollkommenheit zugeschrieben werden. Hierher gehören die Attri-

---

1358) Quenstedt I, 409: *Attributorum duo sunt genera: quaedam essentiam divinam describunt absolute et in se citra respectum ad operationem dicunturque immanentia, ἀνενέργητα seu quiescentia, quae scii, non sunt ordinata ad aliquos actus, ut immensitas, aeternitas, spiritualitas etc. Quaedam essentiam divinam describunt respective, ratione ἐνεργείας, seu operativa et ad extra se exserentia, sive quae ad certas operationes directa esse cognoscuntur, ut sunt potentia, scientia, iustitia, misericordia*.

bute: Leben, Wissen, Weisheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Macht, Güte, Liebe, Gnade, Barmherzigkeit.[1359)]

Bei den neueren Theologen findet sich eine große Verschiedenheit der Einteilung, wie bei Nitzsch-Stephan angemerkt ist.[1360)] Die Einteilungen der alten Theologen werden ausdrücklich abgelehnt, wenn es z.B. a.a.O. heißt: „Die Unterscheidung zwischen ruhenden und wirkenden oder zwischen solchen der Weltabgezogenheit und der Weltbezogenheit oder zwischen negativen und Positiven ist bei der ganzen Auffassung der Eigenschaften nicht mehr möglich." Die Verschiedenheit der Einteilungen hat bei den neueren Theologen ihren Grund darin, daß sie das Schriftprinzip aufgegeben und an dessen Stelle das Ichprinzip gesetzt haben. Sie wollen im Unterschied von den alten Theologen die göttlichen Eigenschaften nicht aus und nach der Heiligen Schrift beschreiben, sondern aus dem Selbstbewußtsein des Theologen „herausarbeiten". „Was nicht mit innerer Notwendigkeit (nach dem Dafürhalten des Ich) aus Offenbarung und Glauben erwächst, wird ausgeschieden." Wenn neuere Theologen Einteilungen verwenden, die sich auch bei den alten Theologen finden, so geschieht dies doch in einem andern Sinn. Die alten Theologen nämlich halten trotz verschiedener Einteilungen fest, daß alle göttlichen Attribute mit dem unveränderlichen göttlichen Wesen identisch sind. *In Deo nihil est mutabile vel amissibile,* Die Attribute *in Deo non sunt res distinctae ab ipsa essentia, sed vita, sapientia, gratia etc. sunt ipsa Dei substantia nec possunt in eo ut in hominibus mutari.*[1361)] Moderne Kenotiker hingegen, wie Thomasius, verwenden die Einteilung in *attributa immanentia* oder *absoluta* und *transeuntia* oder *relativa*, um die Behauptung aufzustellen, daß die *attributa relativa* der Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit nicht wesentliche göttliche Attribute seien, sondern von Gott getrennt werden könnten. Sie halten

---

1359) Diese Einteilung befolgt Baier. Er beschreibt II, 16 die negativen Attribute als solche, die *vel vi vocum vel vi significationis negationem quandam aut remotionem imperfectionis alicuius ex his, quae in creaturis occurrunt, important*, die positiven als solche, *quae cum respectu ad perfectionem, quas in creaturis deprehendimus, et per modum illarum, licet in eminentiore gradu, concipiuntur.* In die Klasse der negativen stellt er dann: *unitas, simplicitas, immutabilitas, infinitas, immensitas, aeternitas,* in die Klasse der positiven: *vita, scientia, sapientia, sanctitas, iustitia, veracitas, potentia, bonitas, perfectio*.

1360) Lehrbuch der ev. Dogmatik 3, S. 452.

1361) Chemnitz, *Loci* I, 28.

diese Abtrennung für nötig, weil sie meinen, daß der Sohn Gottes nur nach Ablegung seiner Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit habe Mensch werden können.[1362)]

Schließlich ist in bezug auf *alle* Einteilungen der göttlichen Attribute die Bemerkung am Platze, daß sie so lange nebensächlich sind, das heißt, keinen Unterschied in der Lehre einzuschließen brauchen, solange die einzelnen Eigenschaften lediglich aus der Schrift beschrieben und nicht aus unsern menschlichen Gedanken über Gott konstruiert werden. Wir stimmen Hönecke bei, wenn er schreibt: [1363)] „Es mag unwissenschaftlich klingen, daß von der Einteilung, die hier gegeben wird [nämlich die Einteilung in immanente und transitive Eigenschaften], nur gesagt wird, daß sie sich am meisten empfiehlt. Tatsächlich steht es so, daß keine der gangbarsten Einteilungen als widerspruchslos zutreffend erwiesen werden kann." Wenn Quenstedt die göttlichen Attribute in immanente und transeunte einteilt und von den immanenten sagt, daß sie nichts mit göttlichen Akten zu tun haben (*non snnt ordinata ad aliquos actus*), so trifft das schon in bezug auf das Attribut, das Quenstedt unter den immanenten an erster Stelle nennt, nämlich die Unermeßlichkeit (*immensitas*), nicht ganz zu. Die Unermeßlichkeit tritt, wenn auch nicht direkt, so doch indirekt an den transeunten oder transitiven oder wirkenden Attributen in Aktion. Mit Recht redet die Augsburgische Konfession Art. 1 von „unermeßlicher Macht, Weisheit und Güte", die den drei Personen der göttlichen Majestät zukommt.[1364)] Die Einteilung in negative und positive Attribute beruht im wesentlichen auf einer Vergleichung Gottes mit den Kreaturen, die darin vorliegt, wenn in der Schrift, wie wir sahen, gleichlautende Prädikate wie: Sein, Leben, Lieben usw. von Gott und den Menschen ausgesagt werden. Diese Einteilung gibt uns Veranlassung, von der menschlichen Unvollkommenheit zu der göttlichen Vollkommenheit emporzusteigen oder vielmehr vor der göttlichen Vollkommenheit, die über alles menschliche Begreifen hinausliegt, anzubeten. Bei dieser Vergleichung müssen wir uns streng in den Grenzen der Schrift

---

1362) Thomasius, Christi Person und Werk 2 I, S. 49 ff. Vgl. die weitere Auseinandersetzung mit der modernen Kenosis bei der Lehre von der Person Christi, Bd. II, 116 ff.

1363) Dogmatik II, 72.

1364) Vgl. eine weitere Ausführung über diesen Punkt bei der Lehre von Christi Person unter dem Abschnitt: „Alle göttlichen Eigenschaften find der menschlichen Natur Christi mitgeteilt", Bd. II, 260 ff.

halten und nie den unendlichen Abstand zwischen Gott und der Kreatur vergessen. Alle Attribute Gottes, einerlei wie sie eingeteilt werden, kommen Gott in einzigartiger Weise (*modo singulari*) zu, Wir befolgen im allgemeinen die Einteilung in negative und positive Attribute, ohne für dieselbe einen besonderen Vorzug zu beanspruchen. — Eine Vorbemerkung sollte hier noch eingefügt werden, ehe wir im folgenden eine kurze Beschreibung der einzelnen göttlichen Attribute darbieten. Es ist die Erinnerung, daß alle in der Schrift geoffenbarten göttlichen Attribute: Einheit, Unendlichkeit, Allwissenheit, Allmacht, Allgegenwart usw., für uns sündige Menschen nur schrecklich wären, wenn die Schrift uns nicht auch dies Attribut offenbarte: Gottes durch Christi *satisfactio vicaria* vorhandene freie Gnade gegen die ganze Sünderwelt. Dieses Attribut steht im Zentrum der ganzen Heiligen Schrift, weil der ganzen Heiligen Schrift Skopus Christus, der Sünderheiland, ist, „der sich selbst gegeben hat für alle zur Erlösung (άντίλντρον υπέρ πάντων), daß solches zu seiner Zeit gepredigt würde". Zur Verkündigung des Attributs der Gnade Gottes, die διά της άπολυτρώσεως τής έν Χριοτψ Ίησοῦ vorhanden ist, steht die Welt noch. [1365)]

Negative Eigenschaften Gottes. ^

1. Die Einheit Gottes. (*Unitas Dei.*) ^

Alle Kreaturen können wenigstens in mehreren Exemplaren vorhanden sein. Neben Gott kann es keinen andern geben. Die Schrift Alten und Neuen Testaments weist zur Beschreibung der Majestät Gottes auf die Einheit Gottes hin. Ies. 43,10: „Verstehet, daß ich es bin. Vor mir ist kein Gott gemacht, so wird auch nach mir keiner sein." Besonders emphatisch Ies. 45, 5: אֲנִי יְהוָה֙ וְאֵין עוֹד זוּלָתִי אֵין אֱלֹהִים [HEBREW]. 1 Kor. 8, 4: Ουδεῒς ϑεός ετερος εΐ μή εῒς. Diese *unitas Dei* soll Gottes Volk erkennen und in der Welt bekennen, 5 Mos. 6, 4: Höre, Israel, יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה׀ אֶחָד [HEBREW]. Dagegen ist nicht einzuwenden, daß in der Schrift auch Kreaturen „Gott" genannt werden. Obrigkeitliche Personen werden Gott genannt, weil sie unter Gott göttliche Funktionen haben (*propter analogiam veram*, Ps. 82,6, verglichen mit Joh. 10,36: ϑεοί so viel als προς ονς δ λόγος του ϑεοϋ έγένετο). Auch die Götter der Heiden werden Gott genannt, weil man ihnen irrtümlicherweise Existenz und göttliche Wirkungen zuschreibt (*propter analogiam*

1365) 1 Tim. 2, 6; Matth. 24,14.

fictam, 5 Mos. 4,28: אֱלֹהִים מַעֲשֵׂה יְדֵי אָדָם [HEBREW]). Aber die Schrift selbst scheidet scharf zwischen sogenannten Göttern (λεγόμενοι θεοί) und dem einen, der seinem Wesen nach Gott ist, neben dem es keinen andern gibt, 1 Kor. 8, 5: die θεοί πολλοί sind λεγόμενοι θεοί. Daher auch die Betonung des „allein", μόνος, 1 Tim. 6, 15. 16: μόνος δυνάστης, ὁ βασιλεύς των βασιλευόντων και κύριος των κυριευόν-των, ὁ μόνος εχων αθανασίαν. Gott ist also *ens summum*, das mit niemand Existenz, Wirken, Herrschaft und Ansehen teilt. Die Götter der Heiden können nichts, weder nützen noch schaden (Ies. 41,23), weil sie überhaupt nicht existieren. Die wirklich existierenden kreatürlichen Götter, wie die weltlichen Obrigkeiten, können etwas, aber nicht ohne Gott. Deshalb beten wir im sonntäglichen Kirchengebet, daß der eine wahre Gott sie in Existenz und Funktion erhalten wolle.

Die Einheit Gottes hat große praktische Bedeutung. In der *unitas Dei* liegt 1. die gewaltige Mahnung, nur diesem einen Gott anzuhangen, und zwar mit ungeteiltem Herzen (Mark. 12,30; 5 Mos. 6, 5); 2. der große Trost, daß uns niemand und nichts schaden kann, wenn Gott auf unserer Seite steht, Röm. 8, 31: Ει ὁ θεός ύπερ ημών, τις καθ' ημών;

Im Anschluß an die Einheit Gottes kann auch auf die vielbehandelte Frage hingewiesen werden, ob eine Definition von Gott gegeben werden kann oder nicht. Es kommt bei der Beantwortung dieser Frage alles darauf an, was wir unter Definition verstehen. Verstehen wir darunter die Angabe eines *genus*, wozu das zu definierende Ding gehört, nebst Angabe der *differentia specifica*, wodurch das Ding von andern, die zu demselben *genus* gehören, sich unterscheidet, so ist eine Definition von Gott unmöglich. Weil es neben Gott keinen andern oder andere gibt (ούδεις θεδς ετερος εΐμη εις), so fehlt in bezug auf den Begriff „Gott" der Gattungsbegriff, und damit fällt auch die *differentia specifica* im Verhältnis zur Gattung dahin. Baier sagt daher sehr richtig:[1366] *Definitionem exquisite sic dictam, non est, cur quis postulet et expectet*. Gerhard:[1367] *Deus non habet univocum aliquod genus cum reliquis entibus, nec simplicissima eius essentia ex genere et differentia est composita*. Gerhards „*Deus non habet univocum aliquod genus cum reliquis entibus*" findet auch Anwendung auf die beliebte „Definition": *Deus est spiritus independens*.

1366) *Comp*., ed. Walther, II, 14. 1367) *Loci, L. De Nat. Dei,* § 89.

Sehr richtig sagt Luther:[1368] „Wer weiß, was ist, das Gott heißt? Es ist über Leib, über Geist, über alles, was man sagen, hören und denken kann." Gerhard zeigt in bezug auf Joh. 4,24: „Gott ist ein Geist", daß auch an dieser Stelle „Geist" nicht in demselben Sinne (*univoce*) von Gott und den Engeln ausgesagt wird, *sed modo plane singulari, cum essentia infinita et finita, spiritus increatus et spiritus creatus plus quam toto genere differant* — Fassen wir aber den Ausdruck „Definition" nicht strikt, sondern verstehen wir darunter eine Beschreibung (*descriptio*), dann könnten wir allenfalls von einer Definition Gottes reden. Denn allerdings können und sollen wir Gott nach den Attributen, die er in seinem Wort sich selbst beilegt, als den einen, einfachen, unwandelbaren, allmächtigen, allgegenwärtigen, gerechten, in Christo gnädigen Gott usw. beschreiben. Ja, wir können passend das ganze geoffenbarte Wort Gottes, also die ganze Heilige Schrift, eine Beschreibung Gottes nennen. Wollte Gott, wir würden von dieser Beschreibung allezeit fleißig Gebrauch machen! Was den Ausdruck „Definition" betrifft, so haben wir für unsere Person uns mit demselben in der Lehre von Gott nie befreunden können, sondern wir halten es mit denen, welche sagen: *Deus non definiri, sed ex verbo suo revelato describi potest*.

2. Die Einfachheit Gottes. (*Simplicitas Dei*.) ^

Unter der Einfachheit Gottes verstehen wir die Eigenschaft, wonach jede Art von Zusammensetzung oder die Annahme von Teilen in Gott abzuweisen ist, weil Gott die Unendlichkeit zukommt und die Unendlichkeit alle Teile ausschließt. Gegen die Einfachheit Gottes ist eingewendet worden, daß die Schrift Gott Glieder: Augen, Mund, Hände, Füße usw., zuschreibt. Das ist freilich der Fall. Ps. 139, 16: „Deine Augen sahen mich, da ich noch unbereitet war"; Ies. 55,11: Das Wort, so aus Gottes Munde gehet, soll nicht leer zurückkommen; Ps. 119, 73: „Deine Hand hat mich gemacht"; Matth. 5, 36: „Die Erde ist seiner Füße Schemel." Aber die Schrift selbst zwingt uns, diese Ausdrücke bildlich, als eine Herablassung zu menschlichen Vorstellungen („anthropopathisch"), zu verstehen, wenn sie im Gegensatz zum Äußerlichen und Körperlichen Joh. 4,24 sagt:πνεῦμα ὁ θεός. Augustana, Art. I: „Ohne Stück, *incorporeus, impartibilis*". Abzuweisen ist daher der Anthropomor-

---

1368) St. L. XX. 806.

phismus, sofern er menschliche Körperlichkeit auf Gott überträgt.[1369] Abzuweisen ist auch die Vorstellung neuerer Theosophen (Ötinger, † 1782) von einem Geistleibe Gottes, der mit der Schöpfung und durch die Schöpfung der Welt sich nach außen verdichtet habe.[1370] Es darf gegen die Einfachheit Gottes auch nicht eingewendet werden die Vielheit der Eigenschaften, die die Schrift Gott züschreibt, als: Gott ist gerecht, Gott ist gnädig, Gott ist allmächtig usw. Da müssen wir Menschen freilich Gerechtigkeit, Gnade, Allmacht usw. nach- und nebeneinander in Gott denken. Aber wir sahen bereits, daß so Gott sich selbst in seiner Wortoffenbarung gleichsam in „Teile" oder „Stücke" teilt *propter intellectus nostri imperfectionem,* weil wir Menschen von einem einfachen und unendlichen Wesen gar keine Vorstellung haben können, „wenn wir uns", wie Luther sagt, „gleich zerreißen wollten". Das ist die „stückweise" Erkenntnis (εκ μέρους), von der der Apostel 1 Kor. 13 redet. In Gott aber sind die genannten und alle Attribute das eine unteilbare göttliche Wesen selbst. — Mit der Einheit und Einfachheit Gottes streitet endlich auch nicht die Dreiheit der Personen in Gott, wie alle alten und neueren Unitarier behaupten. Nach der Schrift teilt sich das Wesen Gottes nicht nach den drei Personen, sondern die ganze Gottheit ist ohne Teilung und Vervielfältigung wie im Vater, so auch im Sohn (Kol. 2,9) und im Heiligen Geist (Apost. 5,3.4). — Wenn man weiterhin einwendet, daß doch der Unterschied zwischen den Personen in Gott nicht bloß ein begrifflicher, sondern ein wirklicher Unterschied sei, und daß daher durch den Unterschied der Personen die Einheit und Einfachheit Gottes aufgehoben erscheine, so ist zu sagen, daß wir hier vor dem Geheimnis der heiligen Dreieinigkeit stehen. Wir glauben auf Grund des Zeugnisses der Schrift, das ist, auf Grund der Selbstoffenbarung

---

1369) Luther (1,487) über die Anthropomorphiten: „Sind der Anthropomorphiten Gedanken so grob gewesen" („daß sie der göttlichen Majestät die Gestalt eines Menschen zugeeignet haben"), "so find sie mit Recht verdammt worden; denn es ist ein offenbarer Irrtum darin. ‚Denn ein Geist [der Gott nach Joh. 4, 24 ist] hat nicht Fleisch und Bein.' Ich aber bin vielmehr der Meinung, daß ich halte, daß die Anthropomorphiten gedacht haben, wie. sie die Lehre den Einfältigen in einer einfältigen Form möchten vorgeben. Denn Gott ist in seiner Substanz und Wesen ganz unerkenntlich und unbegreiflich. Wir können auch nicht eigentlich sagen, was er sei, wenn wir uns gleich zerreißen wollten."

1370) Vgl. das Zitat bei Baier-Walther II, 18. 19. Es liegt hier bei den Theosophen die pantheistische Vorstellung von einer Emanation der Welt aus dem Wesen Gottes vor.

Gottes in seinem Wort, beides, die Einheit Gottes und die Dreiheit der Personen (1 Kor. 8,4—6; Matth. 28,19). Die Subordinatianer freilich, sofern sie den Sohn geringer sein lassen als den Vater und den Heiligen Geist geringer sein lassen als den Vater und den Sohn und von einem Gott im zweiten und dritten Sinne des Worts reden, heben die Einheit und Einfachheit des Wesens Gottes auf und verfallen in Polytheismus.

3. Die Unveränderlichkeit Gottes. (*Immutabilitas Dei*.) ^

Während alle Kreaturen vergehen, wie ein Kleid verwandelt werden (Ps. 102,27.28), heißt es an derselben Stelle und in scharfem Gegensatz in bezug auf Gott: „Du aber bleibest, wie du bist." Und wie Gott in seinem Wesen Unveränderlichkeit zugeschrieben wird, so auch in seinen Attributen. Ies. 54, 10: „Es sollen wohl Berge weichen und Hügel hinfallen, aber, meine Gnade soll nicht von dir weichen" und Joh. 3,36: „Der Zorn Gottes bleibet über ihm." Auch von Gottes Wollen heißt es Spr. 19, 21: „Es sind viel Anschläge in eines Mannes Herzen, aber der Rat des HErrn bleibt stehen." Die Unveränderlichkeit Gottes verwendet die Schrift sowohl zur Warnung der Gottlosen (Mark. 9,44: das Feuer, das nicht verlischt) als auch zum Trost der Frommen, Ies. 54,10: „Meine Gnade soll nicht von dir weichen, und der Bund meines Friedens soll nicht hinfallen."

Wenn die Schrift Gott Sinnesänderung zuschreibt (Gott reut, daß er die Menschen geschaffen, Saul zum König gemacht hat, 1 Mos.6,6; 1 Sam. 15,11), auch Ortsveränderung von Gott aussagt (1 Mos. 11,5: „Da fuhr Gott hernieder"), so geschieht dies in Anbequemung an unsere menschlichen Vorstellungen. Daß diese Veränderung nicht auf Gottes Wesen zu übertragen sei, lehrt die Schrift selbst an solchen Stellen, in denen Gott und Mensch einander gegenübergestellt werden, wie 1 Sam. 15, 29: „Gott ist nicht ein Mensch, daß ihn etwas gereuen sollte"; Jer. 23, 24: „Meinest du, daß sich jemand so heimlich verbergen könne, daß ich ihn nicht sehe? Bin ich's nicht, der Himmel und Erde füllet?" „Gott geht auf Zeit, und Raum ein, ohne in seinem Wesen zeitlich oder räumlich zu werden."

Hieraus ergibt sich: Die Schrift redet von Gott in zweifacher Weise: a. von Gott in seiner Majestät, als über Zeit und Raum erhaben (neben 1 Sam. 15,29 und Jer. 23,24 noch Ps. 90,4: tausend Jahre vor Gott wie ein Tag); d. von Gott als auf die menschliche

Vorstellung von Zeit und Raum eingehend, wie 1 Sam. 15, 11; 1 Mos. 11,5. Nur nach der letzteren Weise ist Gott für uns Menschen faßbar. Wir müssen uns Gott so vorstellen, daß der in sich unveränderliche Gott je nach den verschiedenen Objekten gnädig oder zornig ist. Gott ist ein gnädiger Gott den Demütigen, den armen Sündern oder zerbrochenen Herzen, hingegen ein zorniger Gott den Hoffärtigen und Selbstgerechten, 1 Petr. 5,5: „Gott widerstehet den Hoffärtigen (υπερηφάνοις), aber den Demütigen (ταπεινοῖς) gibt er Gnade"; Luk. 18, 9—14: Pharisäer und Zöllner; Luk. 1, 52.53: „Er stößt die Gewaltigen vom Stuhl und erhebt die Niedrigen; die Hungrigen füllt er mit Gütern und läßt die Reichen leer."

Wenn gegen die Unveränderlichkeit Gottes die Schöpfung der Welt und die Inkarnation des Sohnes Gottes geltend gemacht wird, so ist zu sagen: Durch die Schöpfung der Welt und durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes ist keine Veränderung in Gott, sondern in bezug auf die Kreatur gesetzt. Denkt man die Weltschöpfung nicht nach dem Rezept der pantheistischen Theosophen, sondern schriftgemäß, so ist die Welt nicht eine Emanation aus Gott oder ein Teil von Gott, sondern durch Gottes Allmacht aus nichts ins Dasein gerufen. Und denkt man die Inkarnation nicht nach den Gedanken der modernen Kenotiker, sondern nach der Offenbarung in Gottes Wort, so besteht die Inkarnation darin, daß der Sohn Gottes ohne jede Veränderung in seiner Gottheit eine menschliche Natur aus der Jungfrau Maria in seine Person aufgenommen hat. [1371)]

1371) Gerhard antwortet (*Locus De Nat. Dei, § 154*) auf die Frage, ob durch die Weltschöpfung und durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes eine Änderung in Gott gesetzt sei, so:*An creationis opus Deum fecerit mutabilem? Negatur. ... In creatione duo consideranda: 1. agendi principium, 2. effectum productum. Agendi principium est ipsa Dei essentia, cui per creationem nulla accessit mutatio, quia non novo voluntatis moto Deus in creatione aliquid voluit, quod prius ab aeterno voluit, sed in tempore id fecit, quod ab aeterno immutabili sua voluntate decreverat. In effecto producto est mutatio a non esse ad esse, sed hoc Deum ipsum non fecit mutabilem. — Idem est iudicium de quaestione: An incarnationis opus Deum statuit mutabilem? Affirmat Socinus in Defens. 'animadv. Posn., p. 66: „Quis negare poterit, si Deus tunc revera incarnatus est et homo factus, cum Christus Iesus de Spiritu Sancto in Mariae virginis utero conceptus est exque ea natus, ipsi Deo eiusque substantiae adventitium aliquid et novum, idque maximi momenti, accidisse?" Atqui mansit eadem Verbi υπόστασις, licet alterius naturae coeperit esse ὑπόστασις.*

4. Die Unendlichkeit Gottes. (*Infinitas Dei*.) ^

Alle Kreaturen sind endlich, das ist, sie sind den Grenzen oder Schranken in bezug auf ihr Sein und ihre Tätigkeiten unterworfen. Wenn wir von Gott die Unendlichkeit aussagen, so entnehmen wir damit die göttliche Majestät allen Grenzen des Seins in Raum und Zeit und allen Grenzen der Tätigkeit. Die Schriftaussagen hierüber lauten sehr bestimmt. Die Schrift schreibt Gott Unendlichkeit zu a. nach seinem Wesen (Ps. 145,3: seine Größe ist unerforschlich, לִגְדֻלָּתוֹ אֵין חֵקֶר [HEBREW]), b. nach den einzelnen Attributen (Ps. 147, 6, wörtlich übersetzt: „Seine Einsicht ist ohne Zahl", לִתְבוּנָתוֹ אֵין מִסְפָּר [HEBREW]). So kehrt das Attribut der Unendlichkeit bei den einzelnen göttlichen Attributen wieder. Gottes Wissen ist unendlich, Gottes Macht ist unendlich, Gottes Weisheit ist unendlich, wie noch weiter bei der Beschreibung dieser Attribute auszuführen ist.

Insofern an den unendlichen Gott nicht die Meßschnur gelegt werden kann, wird die Unendlichkeit Gottes auch die Unermeßlichkeit Gottes (*immensitas Dei*) genannt. Durch die Unermeßlichkeit Gottes erinnert uns die Schrift auch besonders daran, daß wir Menschen ja nicht unser menschliches Denk- oder Fassungsvermögen zum Maßstab des göttlichen Seins und Tuns machen. Dies lassen alle Unitarier außer acht, wenn sie sich das Urteil erlauben, daß unmöglich drei unterschiedene Personen in dem einen unteilbaren Gott sein könnten. Die Schrift sagt ausdrücklich, daß Gott in einem Licht wohnt, in das der Mensch mit seiner Erkenntnis nicht eindringen kann (1 Tim. 6,16), und daß Gottes Größe unausforschlich ist (Ps. 145,3). Deshalb fügt die Augustana, Art. 1, zu dem „ohne End'" hinzu: „unermeßlicher Macht, Weisheit und Güte". Durch die Betonung der Unermeßlichkeit Gottes weist die Schrift auch auf den Abstand hin, der zwischen Gott und allen Kreaturen besteht. Wir Menschen vergessen nur zu leicht unsere Grenzen. Wir kommen uns „groß" vor. Um unsere Größe auf das rechte Maß zu reduzieren, heißt es z. B. Ies. 40,15—17, daß die Völker vor Gott wie ein Tropfen im Eimer sind, wie ein Stäublein in der Wage, wie nichts (כְּאַיִן נֶגְדּוֹ [HEBREW]). Durch die Attribute der Unendlichkeit und Unermeßlichkeit, als Erhabenheit über den Raum gefaßt, wehrt die Schrift ferner allen Gedanken, als ob Gott durch irgend etwas in der Welt eingeschlossen würde. Hiervon heißt es 1 Kön. 8, 27: „Meinest du auch, daß Gott auf Erden wohne?

Siehe, der Himmel und aller Himmel Himmel mögen dich nicht versorgen; wie sollte es denn dies Haus [der Tempel zu Jerusalem] tun?" („Mögen dich nicht versorgen", לֹא יְכַלְכְּלוּךָ [HEBREW: not contain you], fassen, umspannen dich nicht.) Es ist ein richtiges, der Schrift entnommenes Axiom: Gott geht auf Raum und Zeit ein, bleibt dabei aber stets über Raum und Zeit erhaben. Dies kommt zur weiteren Darstellung bei den Attributen der Allgegenwart und der Ewigkeit Gottes.

5. Die Allgegenwart Gottes. (*Omnipraesentia Dei*.) ^

Der Mensch und alle Kreaturen sind lokal limitiert. Um zum Ausdruck zu bringen, daß das Attribut „allgegenwärtig" Gott in einzigartiger Weise zukomme, erinnern die Dogmatiker daran, daß auch die Engel nicht, weder die guten noch die bösen, allgegenwärtig sind. Chemnitz schreibt: [1372] *Unus angelus est in Persia, alter in Graecia, Dan. 10,13*.

Was die Schrift über die Allgegenwart Gottes aussagt, läßt sich dem vielgestaltigen Irrtum gegenüber so zusammenfassen: Gott ist allen Kreaturen gegenwärtig

a. seinem Wesen nach, nicht bloß seiner Wirkung nach, wie im Interesse einer falschen Christologie etliche Reformierte gelehrt haben und auch neuere Theologen lehren.[1373] Wo Gott wirkt, da ist er auch. Gott wirkt nie *in abesentia*. Luther drückt dies so aus: [1374] „Gott schickt keine Amtleute oder Engel aus, wenn er etwas schafft oder erhält, sondern solches alles ist seiner göttlichen Gewalt selbsteigen Werk. Soll er's aber schaffen und erhalten, so muß er daselbst sein und seine Kreatur so wohl im Allerinwendigsten als im Allerauswendigsten machen und erhalten. Darum muß er ja in einer jeglichen Kreatur in ihrem Allerinwendigsten, Auswendigsten, um und um, durch und durch, unten und oben, vorn und hinten selbst da sein, daß nichts Gegenwärtigers noch Innerlichers sein kann in allen Kreaturen denn Gott selbst mit seiner Gewalt." So lehrt die Schrift, wenn Jer. 23, 24 Gott von sich selbst sagt: „Meinest du, daß sich jemand so heimlich verbergen könne, daß ich ihn nicht sehe? spricht der HErr. Bin ich's nicht, der Himmel und Erde füllet?" Daß Gott jedermann sieht, wird hier

---

1372) *Loci* I, 39.
1373) Vgl. bei der Lehre von Christi Person Bd. II, 185 ff.
1374) St. L. XX, 804.

damit begründet, daß Gott selbst, nicht bloß seine Wirkung, Himmel und Erde füllt, also überall ist (אֲנִי מָלֵא [HEBREW]). Ebenso Ps. 139, 8: „Führe ich gen Himmel, so bist du da. Bettete ich mir in die Hölle, siehe, so bist du auch da."

b. Gott ist so in allen Kreaturen gegenwärtig, daß er zugleich außerhalb der Kreaturen bleibt, das heißt, nie Kreatur oder ein Teil der Kreatur wird. So innerlich ist Gott allen Kreaturen gegenwärtig, daß sie allein in ihm (έν αντφ) Existenz und Wirksamkeit haben, Apost. 17, 28: Ev αντφ ζώμεν καί κίνούμε'θα καί έαμέν. Kol. 1, 18: Τά πάντα έν αντφ σννέστηκεν. Aber dabei bleibt Gott zugleich so weit außerhalb der Kreatur und von der Kreatur geschieden, wie das Unendliche vom Endlichen geschieden ist. Axiom: *Deus nunquam in compositionem creaturarum venit*. Gerhard: 1375) *Deus est ubique praesens non σννεκτώς, ut comprehendatur, sed σννεκτικώς, ut comprehendat et contineat omnia*. In bezug auf die in der Schrift bezeugte wesentliche Gegenwart Gottes an allen Orten und in allen Kreaturen ist bekanntlich die Frage gestellt worden, ob Gott auch an unreinen Orten gegenwärtig zu denken sei. Auch Luther wurde durch Erasmus' „Diatribe" veranlaßt, sich über die Frage auszusprechen. Erasmus wollte zwar die Gegenwart Gottes an unreinen Orten nicht leugnen, meinte aber, daß davon vor dem Volke ohne Ärgernis nicht geredet werden könne.[1376)] Luther antwortet,[1377)] daß zwar nicht ungeistliche und hoffärtige Schwätzer, wohl aber ernste und fromme Prediger „anständig und lieblich" (*cum decore et gratia*) und „mit großem Nutzen" (*magno fructu*) über diesen Gegenstand vor dem Volke reden könnten. Er führt Erasmus *ad absurdum*. Er erinnert an die Tatsache, daß viele heilige Märtyrer in sehr unsaubere Gefängnisse, ja in die Kloaken geworfen wurden. Wenn nun von Gottes Gegenwart an unreinen Orten nicht zu reden, also auch daran nicht zu denken wäre, so hätten von *locus abominabilibus* aus die heiligen Märtyrer Gott auch nicht anrufen können, sondern mit ihrer Anrufung warten müssen, bis sie in einen geschmückten Tempel gekommen wären. Was aber die Sache selbst betrifft, nämlich Gottes wesentliche Gegenwart auch an unreinen Orten, so weist Luther dar-

---

1375) *Loci, L. De Nat. Dei*, § 172.

1376) Vgl. Erasmus' „Diatribe", abgedruckt in deutscher Übersetzung in der St. Louiser Ausgabe der Werke Luthers, XVIII, 1605.

1377) *Opp*. V. a. VII, 141 sq. St. L. XVIII, 1700.

auf hin, daß sie nicht geleugnet werden könne, weil die Schrift bezeuge,*Deum esse ubique et replere omnia*. Wer, wie Erasmus, das ärgerlich finde, der habe menschliche, kindische Gedanken von Gott. Der denke sich Gott als von den Kreaturen eingeschlossen, während doch alle Himmel ihn nicht umspannen.

c. Gott ist überall gegenwärtig ohne Ausdehnung (*extensio*) oder Zusammenziehung (*rarefactio*), ohne Vervielfältigung (*multiplicatio*) oder Teilung (*divisio*). Von einer Ausdehnung usw. bei Gott zu reden, hätte nur dann einen Sinn, wenn wir den Begriff des Raumes auf Gott übertragen dürften. Dies verbietet uns aber die Schrift, wenn Gott neben dem Sein und Wirken in der Welt zugleich die Erhabenheit über die ganze Welt und über alles, was Raum ist, zugeschrieben wird, wie 1 Kön.8,27: „Die Himmel und aller Himmel Himmel fassen ihn nicht" und Ies. 66, 1: „Der Himmel ist mein Stuhl und die Erde meine Fußbank; was ist es denn für ein Haus, das ihr mir bauen wollt, oder welches ist die Stätte, da ich ruhen soll?" Man könnte wohl erwarten, daß wenigstens innerhalb der Christenheit niemand auf den Gedanken kommen werde, Gott lokale oder körperliche Ausdehnung zuzuschreiben. Und doch ist es geschehen. Es war immer die Sorge Zwinglis, Calvins und neuerer Reformierter, die menschliche Natur oder der Leib Christi möchte nicht groß genug sein, um der ganzen Fülle der Gottheit (Kol. 2,9) als σώμα dienen zu können. Luther beruhigt Zwingli und Gesinnungsgenossen mit den folgenden Worten:[1378] „Der stolze, hochmütige Geist . . . gibt damit seine groben Tölpelgedanken an den Tag, da er nicht anders von Gottes Wesen an allen Orten denket, denn als sei Gott ein großes, weites Wesen, das die Welt füllet und durchaus raget. Gleich als wenn ein Strohsack voll Stroh stecket und oben und unten dennoch ausraget, eben nach der ersten leiblichen, begreiflichen Weise. Da würde freilich Christus' Leib ein lauter Gedicht und Gespenst sein, als ein großer Strohsack, da Gott mit Himmel und Erden innen wäre. Hieße das nicht grob genug von Gott geredet und gedacht? Aber wir reden nicht also, sondern sagen, daß Gott nicht ein solch ausgereckt, lang, breit, dick, hoch, tief Wesen sei, sondern ein übernatürlich, unerforschlich Wesen, das zugleich in einem jeglichen Körnlein ganz und gar und dennoch in allen und über allen und außer allen Kreaturen sei; darum darf's keines Umzäunens hie, wie der Geist träumet. Denn

---

1378) St. L. XX, 960 f.

ein Leib ist der Gottheit viel, viel zu weit, und könnten viel tausend Gottheit drinnen sein; wiederum auch viel zu enge, daß nicht eine Gottheit drinnen sein kann. Nichts ist so klein, Gott ist noch kleiner; nichts ist so groß, Gott ist noch größer; nichts ist so kurz, Gott ist noch kürzer; nichts ist so lang, Gott ist noch länger; nichts ist so breit, Gott ist noch breiter; nichts ist so schmal, Gott ist noch schmäler, und so fort an ist's ein unaussprechlich Wesen über und außer allem, das man nennen oder denken kann." In den vorstehenden Worten Luthers haben wir — im Gegensatz zu törichten Menschengedanken — vielleicht die gewaltigste Beschreibung der Allgegenwart Gottes, die sich in einer menschlichen Schrift seit der Apostel Zeit findet.

An die Beschreibung der Allgegenwart Gottes haben sich noch einige Spezialfragen angeschlossen. 1. Gibt es einen Raum außerhalb der Welt? Diese Frage ist entschieden mit Nein zu beantworten. Der Raum gehört zur Welt, ist ein Geschöpf Gottes wie die Welt selbst und erstreckt sich nicht über die Welt hinaus. Wo die Welt aufhört, hört auch der Raum auf. Die Annahme eines Raumes über die Welt hinaus würde einen *progressus in infinitum* ergeben und schließlich pantheistisch Gott und die Welt identifizieren. Wo die Welt aufhört, da ist Gott. Nach Kol. 1,17 ist das Weltall (τα πάντα) nicht im Raum, sondern in Gott (εν αντω, scil. ϑεω). Gerhard: [1379] *Deus dat loco et rebus, quae sunt in loco, suum esse*. Als Zwingli beim Kolloquium zu Marburg (1529) behauptete, jeder wahre Körper müsse räumlich und im Raum existieren, erinnerte Luther ihn daran, daß der Weltkörper (das Universum) ein wahrer Körper und doch nicht im Raum sei.[1380] 2. Ist bei besonderen göttlichen Gnaden- und Zorneswirkungen eine besondere Annäherung des göttlichen Wesens (*specialis approximatio essentiae divinae*) anzunehmen? Quenstedt und andere antworten Ja,[1381] Baier und andere Nein.[1382] Auf Grund der Schriftstellen, welche die wesentliche Gegenwart Gottes im ganzen Weltall aussagen (Jer. 23, 24), ist es wohl sicherer, Baier zuzustimmen. Bei der Annahme einer *specialis approximatio secundum substantiam* scheint die Gefahr zu bestehen, daß wir den Begriff des Raumes (*extensio*) auf Gott übertragen. Festzuhalten ist aber auf jeden

---

1379) *Loci, L. De Nat. Dei*, § 172.

1380) Das Nähere hierüber bei der Lehre von Christi Person, Bd. II, 204 f.

1381) *Systema* II, 902.

1382) *Comp. ed.* Walther II, 24 sqq. Baiers dogmengeschichtliche Darlegung ist sehr ausführlich.

Fall und wurde auch von Quenstedt und Baier festgehalten, daß nicht nur Gottes Gaben, sondern Gott selbst in den Glaubigen wohnt (Joh. 14,23). Auch die lutherische Kirche verwirft in ihrem Bekenntnis [1383] ausdrücklich als schriftwidrig, „daß nicht Gott, sondern allein die Gaben Gottes in den Gläubigen wohnen". 3. Was hat Gott vor der Schöpfung der Welt getan? Luther rechnet diese Frage zu den unnützen und verweist auf Augustinus' Antwort: *Deum praeparasse infernum curiosa scrutantibus*.[1384]

Was den *usus practicus* betrifft, so verwendet die Schrift die Allgegenwart Gottes a. zur Warnung. Weil Gott Himmel und Erde füllt, so gibt es keinen Ort, an dem Gott uns nicht sieht (Jer. 23,24). Keine Ortsveränderung bringt uns aus dem Bereich der Allgegenwart Gottes (Ps. 139,9 ff: „Nähme ich Flügel der Morgenröte" usw.). Gerhard: [1385] *Saepius in tenebris ea committuntur, quae in praesentia honesti alicuius viri facere reformidaremus, at Deus ubique praesens est, quem nec latere quidquam nec fallere quisquam potest; qui ergo fit, quod illius praesentia non incutit nobis timorem et cautam solicitudinem delicta vitandi*. b. Zum Trost. Ps. 23,4: „Ob ich schon wanderte im finstern Tal, fürchte ich kein Unglück, denn du bist bei mir (עִמָּדִי אַתָּה [HEBREW]). Matth. 28, 20: „Ich bin bei euch (εγώ μεϋϑ υμώv) alle Tage bis an der Welt Ende." Gerhard: [1386] *Coniecti in squalorem et caliginem carceris ob nominis Christi confessionem, dicamus: Dominus mecum est, qui est illuminatio et salus mea. Es. 43, 1. 2: „Sic ait Creator tuus, o Iacob, et Formator tuus, o Israel: Ne timeas! Cum transieris per aquam, tibi adsum, et per flumina, ne inundent te, cum ambulas per ignem, non accendit te flamma*."

6. Die Ewigkeit Gottes. (*Aeternitas Dei*) ^

Das Wort Ewigkeit wird in der Schrift in einem doppelten Sinne gebraucht.

In einem abgeschwächten Sinne steht es für eine lange, dem Menschen nicht absehbare Dauer, wie die Zeit des Alten Testaments. Nach 2 Mos. 12,24 sollen die Kinder Israel Passah halten עַד־עוֹלָם [HEBREW], und 1 Mos. 17, 3 heißt die Beschneidung בְּרִית עוֹלָם [HEBREW, see Gen. 9:16]. Beschneidung und Passah sollten aber nur bis auf die Zeit des Neuen

---

1383) Konkordienformel. M. 624, 65. [Trig. p. 937] 1384) St. L. I, 313.

1385) *Loci, L. De Nat. Dei*, § 189. 1386) *L. c.*

Testaments währen. An die Stelle der Beschneidung sollte die Taufe und an die Stelle des Passahs das Abendmahl treten.[1387)] In einem abgeschwächten Sinne steht das Wort Ewigkeit ferner für eine Dauer, welche zwar der Grenze des Endes, aber nicht der Grenze des Anfangs entbehrt. Menschen und Engel haben als Geschöpfe Gottes einen Anfang. Aber nicht nur die frommen, sondern auch die bösen Menschen bleiben durch Gottes Macht in Ewigkeit.1388) Dasselbe gilt von den guten und bösen Engeln.[1389)]

Im eigentlichen oder strikten Sinne bezeichnet Ewigkeit die unbegrenzte Dauer ohne Anfang und ohne Ende und somit auch ohne Nacheinander.[1390)] In diesem Sinne kommt die Ewigkeit nur Gott zu und dient daher der Beschreibung der göttlichen Majestät, wie 1 Mos. 21, 33: אֵל עוֹלָם [HEBREW]; Ies. 40, 28: אֱלֹהֵי עוֹלָם [HEBREW] Röm. 16, 26: δ αιώνιος ϑεός I Tim. 1,17: ό βασιλεύς τών αιώνων. Gott ist ohne Anfang (Ps. 90,2: „ehe denn die Berge worden und die Erde" usw.) und ohne Ende (Ps. 102,27: „Himmel und Erde werden vergehen, aber du bleibst"). Gottes Erhabenheit über die Zeit oder die Zeitlosigkeit oder die beständige Gegenwart kommt zum Ausdruck Ps. 90, 4: „Tausend Jahre sind vor dir wie der Tag, der gestern vergangen ist." Gott hat die Zeit geschaffen, aber er wird dadurch nicht zeitlich, sondern begleitet die Zeit, ohne von der Zeit eingeschlossen zu werden; gerade wie Gott auch den Raum oder den Ort geschaffen hat und an allen Orten gegenwärtig ist, aber dadurch nicht räumlich wird, sondern über den Raum erhaben bleibt.

Auch die Ewigkeit Gottes verwendet die Schrift a. zur Warnung. Es gibt ein „ewiges Verderben (δλεῦρόν αιώνιον) von dem Angesichte des HErrn" (2 Thess. 1, 9).[1391)] b. Zum Trost,

---

1387) Kol. 2, 11. 12; Matth. 28, 19 — Matth. 26, 26—28 (das Blut des Neuen Testaments, τής καινής διαϋ'ήκης).

1388) Matth. 25, 46: ζωή αιώνιος und κόλασις αιώνιος.

1389) Die guten Engel gehören zur ewigen himmlischen Familie, Hebr. 12, 22—24; Eph. 1,21. — Das ewige Feuer, in das am Jüngsten Tage die Gottlosen gehen, ist *primo loco* für die bösen Engel da, το πυρ τό αιώνιον, τό ήτοιμαομένον τφ διαβόλω και τοῖς άγγέλοις αντον.

1390) Dies ist die sogenannte absolute Ewigkeit, Baier II, 27: *Aeternitas Dei, absolute sic dicta, significat existentiam seu durationem Dei permanentem sine principio et fine omnique successione aut vicissitudine*.

1391) Gerhard, *Loci, L. De Nat. Dei, § 149: O anima ad aeternitatem condita, exue amorem terrenorum et transitoriorum ac coelestia utpote*

1 Thess. 4,17: „Wir werden bei dem HErrn sein allezeit" (πάντοτε). 2 Kor. 5,1: „Wir haben einen Bau, von Gott erbaut, ein Haus, nicht mit Händen gemacht, das ewig ist, im Himmel" (αΙώνιον εν τοῖς ονρανοῖς).[1392)]

Positive Eigenschaften. ^

1. Leben. (*Vita*.) ^

Auch Kreaturen haben Leben. Paulus sagt von sich und allen Menschen Apost. 17, 28: ζώμεν, wir leben. Aber dies ist von Gott abhängiges Leben. Paulus setzt hinzu: „In ihm [Gott] leben wir", εν αντω ζώμεν. Gott allein kommt unabhängiges Leben („Urleben", „absolutes" Leben) zu, Joh. 5, 26: εχει ζωην εν έαυτφ. Indem die Schrift Gott den „lebendigen Gott" nennt (Jos. 3, 10: אֵל חַי [HEBREW]; Apost. 14, 15: ό ϑεός ό ζών), beschreibt sie den einen wahren Gott in seiner göttlichen Majestät, im Unterschied von den Göttern der Heiden (Apost. 14,15; Jer. 10,10: „Der HErr ist ein rechter Gott, ein lebendiger Gott") und im Unterschied von allem geschöpflichen Leben, als der selber „jedermann Leben und Odem allenthalben gibt", Apost. 17, 25.

Die Tatsache, daß Gott der „lebendige Gott" ist, verwendet die Schrift a. zur Warnung für alle Gottlosen (Hebr. 10, 31: „Schrecklich, φοβερόν, ist's, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen"), b. zum Trost für alle Frommen. Das alttestamentliche Bundesvolk soll erfahren, daß ein „lebendiger Gott" unter ihm ist (Jos. 3,10). So ist es auch ein Charakteristikum der Kirche des Neuen Testaments, daß sie als „die Gemeinde des lebendigen Gottes" (1 Tim. 3,15) ihre Hoffnung auf den lebendigen Gott stellt (1 Tim. 4, 10: ήλπίκαμεν έπῐ ΰεω ζώντι). Luther: „*Vivit*."

2. Das Wissen Gottes. (*Scientia Dei*.) ^

Auch die Menschen wissen etwas. Die Heiden wissen Gottes Gerechtigkeit (το δικαίωμα του ·ϑεοϋ, Gottes Rechtssatzung, Gottes Gesetz, Röm. 1,32; des Gesetzes Werk steht in ihren Herzen ge-

---

sempiterna imice desidera. ... Transit mundus, perit terra, pereunt omnia, quae sunt in ea, sed deterius perit, qui corde adhaeret terrenis et transitoriis.

1392) Hollaz, *Examen, cap. I, De Deo, qu. 50: Tremente diabolo et premente nos mundo erigamus mentes nostras spe aeternae gloriae. Nam momentanea levitas afflictionis nostrae iuxta excellentiam in excellentiam aeternum pondus gloriae operatur nobis; eo quod nos non spectamus ad ea, quae videntur, sed ad ea, quae non videntur; quae enim videntur, temporaria sunt; quae vero non videntur, aeterna. 2 Cor.* 4,17.18.

schrieben, Röm. 2, 16). Die Christen wissen, daß der Mensch durch des Gesetzes Werke nicht gerecht wird, sondern durch den Glauben an JEsum Christum (Gal. 2,16). Auch die Engel, sowohl die guten als die bösen, wissen etwas. Die Teufel wissen, daß es einen Gott gibt, daß Christus Gottes Sohn ist, und daß ihnen ewige Qual bevorsteht (Jak. 2,19; Mark. 5,12; Matth. 8,29). Die guten Engel wissen sehr viel. Sie wissen um die mannigfaltige Weisheit Gottes (ή πολυποίκιλος σοφία τον ϑεον) nach dem Vorsatz von der Welt her, welche er beweiset hat (έποίησεν) in Christo JEsu, unserm HErrn (Eph. 3,10.11). Sie begleiten mit ihrem willigen und intelligenten Dienst die christliche Kirche bis an den Jüngsten Tag (Hebr. 1, 14; 1 Petr. 1, 12; Matth. 4, 11; Luk. 16,22; Matth. 13, 30. 39. 49).

Das Wissen Gottes unterscheidet sich von dem Wissen der Kreaturen a. durch den Umfang des Wissens, das ist, dadurch, daß Gott alle Dinge weiß (*omniscientia*, Joh. 21, 17: πάντα αν οῖδας, 1 Joh. 3, 20: ό ϑεός γινώσκει πάντα), also auch die allen Kreaturen verborgenen und ihm allein bekannten zukünftigen Dinge (*praescientia,* Ies. 41, 22. 23: „Verkündiget uns, was hernach kommen wird, so wollen wir merken, daß ihr Götter seid"), einschließlich der möglichen Dinge (*scientia de futuro conditionata*, 1 Sam 23,12: Wenn Saul nach Kegila kommt, werden die Bürger David an Saul ausliefern; Matth. 11, 23: „Wenn zu Sodom die Taten geschehen wären, die bei dir [Kapernaum] geschehen sind, sie stünde noch heutigestages").[1393)]

b. Durch die Art und Weise des Wissens. Da Gott allwissend ist, so kann bei Gott von einem Fortschreiten des Wissens von einem Objekt zum andern und vom Bekannten zum Unbekannten (wie dies bei Menschen der Fall ist) nicht die Rede sein, sondern Gott erkennt alle Dinge in einem einfachen, auf alle Dinge sich beziehenden Akt. Ferner weiß Gott alle Dinge unmittelbar, das heißt, Gottes Wissen vermittelt sich nicht durch Abbilder von den Objekten oder durch Eindrücke, welche von den Objekten hervorgerufen werden (*per species intelligibiles*), sondern Gott erkennt alle Dinge unmittelbar, wie sie in sich, in ihrem inneren Wesen,

---

1393) Die lateinischen Ausdrücke für das göttliche Wissen der möglichen Dinge lauten nicht gerade schön, namentlich wenn wir noch die Ausdrücke *scientia de futuribili, scientia media* hinzunehmen. Aber was gegen die Sache gesagt wird, ist nicht Weisheit, sondern Widerspruch gegen die Schrift, wie aus den angeführten Stellen klar hervorgeht.

sind. Die alten Theologen sagen etwa: *Deus res non per species intelligibiles, sed in se sive in esse proprio cognoscit. Homo res adspicit, Deus perspicit*. Die Schrift sagt daher, daß Gott die Gedanken der Menschen weiß, auch wenn die Menschen ihre Gedanken nicht durch äußere Zeichen (Worte, Werke, Gebärden) kundgeben. Gott kennt das Herz aller Kinder der Menschen (1 Kön. 8,39): Gott ist der Herzenskündiger, ο καρδιογνώστης θεός (Apost. 16,8). Christus sieht (ἰδών) die Gedanken der Menschen (Matth. 9,4); er wußte, was im Menschen war (Joh. 2,26).

Was die Schrift von dem Wissen Gottes lehrt, verwendet sie selbst in mannigfacher Weise: a. zur Warnung. Wir sahen: Es gehört zur Beschreibung der göttlichen Majestät, daß Gott allein die zukünftigen Dinge (הַבָּאוֹת [HEBREW]) weiß, Ies. 41,22.23. Alle, die zu Wahrsagern gehen oder die Toten fragen, übertragen Gottes Herrlichkeit auf Menschen und Teufel. Sie sind ein Greuel des Landes. Unter der Theokratie des Alten Testaments mußten sie aus dem Lande ausgerottet werden, 5 Mos. 18,9 ff.; 3 Mos. 20,6.27. Ferner: Nur Gott weiß, was in Gott ist. Niemand kennet den Sohn denn nur der Vater, und niemand kennet den Vater denn nur der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren, Matth. 11,27. Alle, die anders lehren und nicht bei den gesunden Worten unsers HErrn JEsu Christi bleiben (1 Tim. 6, 3), sondern an Stelle der Worte Christi das eigene „fromme Selbstbewußtsein" oder „Erlebnis" zur Quelle und Norm der christlichen Lehre machen, setzen sich selbst auf Gottes Lehrstuhl in Gottes Hause, und die Schrift warnt vor ihnen also: „Gehorchet nicht den Worten der Propheten, so euch weissagen! Sie betrügen euch, denn sie predigen ihres Herzens Gesicht und nicht aus des HErrn Munde", Jer. 23,16. Ferner: Wir alle vergessen in bezug auf unsere Gedanken, Worte und Werke nur zu leicht den allwissenden Gott, bei dem Finsternis nicht finster ist, sondern die Nacht leuchtet wie der Tag, Ps. 139,12. — Aber die Schrift verwendet die Allwissenheit Gottes auch in mannigfacher Weise d. zum Trost. Gott sieht an, die zerbrochenen Geistes sind und sich fürchten vor seinem Wort, und hat Lust, bei ihnen mit seiner Gnade zu wohnen, Ies. 66,2; 57,15; Ps. 34,19; 51,19. Und was leibliche Not betrifft, so erinnert die Schrift daran, daß unser himmlischer Vater weiß, was wir bedürfen, Matth. 6,32. Und wenn Menschen unsere gerechte Sache unrecht machen, so dürfen und sollen wir uns dessen getrösten, daß Gottes Augen die gerechte Sache sehen" Ps. 17,1—3.

Frage: Wie verhält sich das unfehlbare Vorauswissen Gottes zum Ungezwungensein des menschlichen Willens? Man argumentiert: Gibt es ein unfehlbares Vorauswissen Gottes, so muß alles so geschehen, wie Gott es vorausgewußt hat. Damit hört dann aber die Ungezwungenheit des menschlichen Willens und die menschliche Verantwortlichkeit auf. Auf Grund dieses Arguments haben Heiden (Cicero),[1394] Sozinianer [1395] und auch neuere Theologen [1396] die Allwissenheit Gottes entweder ganz geleugnet oder doch nicht auf die sündlichen Handlungen der Menschen beziehen wollen.

Was die Schrift in bezug auf diesen Punkt lehrt, läßt sich in die folgenden Sätze zusammenfassen: 1. Gottes Vorauswissen umfaßt alle Dinge und ist unfehlbar. Alles geschieht so, wie Gott es vorausgewußt hat. Die gegenteilige Annahme hebt den Gottesbegriff auf.[1397] 2. Die Schrift stellt aber die Allwissenheit Gottes, die sich auf alle Dinge ohne Unterschied erstreckt, nicht als diese Dinge wirkend oder hervorbringend dar; vielmehr setzt die Allwissenheit begrifflich (*notionaliter*) die Dinge, die ihr Objekt sind oder von denen sie Notiz nimmt, als bereits existierend voraus. So heißt es in der Beschreibung der göttlichen Allwissenheit Ps. 139,1—4: „HErr, du erforschest mich und kennest mich Ich sitze oder stehe auf, so weißt du es; du verstehest meine Gedanken von ferne. Ich gehe oder liege, so bist du um mich und siehest alle meine Wege. Denn siehe, es ist kein Wort auf meiner Zunge, das du, HErr, nicht alles wissest." Und wenn es Offenb. 3, 16 von der Gemeinde zu Laodicea heißt: „Ich weiß deine Werke, daß du weder kalt noch warm bist", so ist damit dieser Zustand der Gemeinde als bereits vorhanden, nicht als durch das göttliche Wissen gewirkt dargestellt. Ganz richtig sagt daher die Konkordienformel bei der Beschreibung der göttlichen Allwissenheit:[1398] „Die Vorsehung Gottes (*praescientia*) siehet und weiß zuvor auch das Böse, aber nicht also, daß es Gottes gnädiger Wille wäre, daß es geschehen sollte. . . . Der Anfang und Ursach' ist nicht Gottes Vorsehung (denn Gott schaffet

---

1394) Die Zitate bei Gerhard, *Loci, L. De Natura Dei*, § 248.

1395) Sozinus, *Praei. Theol., c. 8—11: Nulla ratio, nullum Scripturae testimonium proferri potest, ex quo aperte colligitur, Deum mala ex voluntatibus hominum dependentia scivisse, antequam fierent*.

1396) Bericht bei Nitzsch-Stephan, S. 459 f.

1397) Dies wird auch festgehalten bei Nitzsch-Stephan, S. 459 f., gegen Sozinianer und neuere Theologen (Rothe, Weiße).

1398) M. 705, 6. 7.

und wirket das Böse nicht, hilft und befördert's auch nicht), sondern des Teufels und der Menschen böser und verkehrter Wille." Ebenso heißt es in der Epitome:[1399] „Die Vorsehung Gottes (*praescientia Dei*) ist anders nichts, denn daß Gott alle Dinge weiß, ehe sie geschehen." Begrifflich verschieden von der Allwissenheit Gottes, die sich sowohl über das Böse als über das Gute erstreckt, ist das Wissen, Kennen und Erkennen Gottes, das sich nur auf bestimmte Objekte bezieht und als sein Objekt setzend oder hervorbringend beschrieben wird, wie es Amos 3,2 in bezug auf das Volk Israel heißt: „Aus allen Geschlechtern auf Erden habe ich nur euch erkannt" (רַק אֶתְכֶם יָדַעְתִּי [HEBREW]), und von den Galatern, Gal. 4,9, gesagt ist, daß sie von Gott erkannt wurden (γνωσθέντες υπό θεον), als und indem Gott sie bekehrte. Dies ist das sogenannte *nosse cum affectu et effectu* oder der „Prägnante" Gebrauch der Worte „kennen", „erkennen" usw."[1400] 3. Uber wenn wir auch den Begriff des bloßen göttlichen Vorauswissens festhalten, ohne damit den Begriff der Wirkung oder Hervorbringung der vorausgewußten Dinge zu verbinden, also mit der Konkordienformel sagen: „Die Vorsehung Gottes ist anders nichts, denn daß Gott alle Dinge weiß, ehe sie geschehen", so bleibt dabei für unser menschliches Begreifen dennoch eine Schwierigkeit bestehen, die wir nicht beseitigen können. Gottes unfehlbares Vorauswissen einerseits und die Ungezwungenheit des menschlichen Willens und die menschliche Verantwortlichkeit andererseits sind zwei Wahrheiten, die wir auf Grund der Schrift festhalten müssen, ohne daß uns in diesem Leben die Erkenntnis möglich wäre, wie beide nebeneinander bestehen können. Steht es fest — und es steht fest —, daß alles so geschieht, wie Gott es vorausgesehen hat, so werden wir bei dem Versuch einer vernunftgemäßen Harmonisierung entweder mit Cicero, den Sozinianern u. a. die unfehlbare Allwissenheit Gottes preisgeben oder mit den Stoikern usw. die Ungezwungenheit des menschlichen Willens und die menschliche Verantwortlichkeit für die Sünde ablehnen. Hier hilft nur die Weise, die die Konkordienformel befolgt. Sie betont erstlich sehr entschieden, daß alles sicherlich so geschieht und geschehen wird, wie Gott es vorhergewußt hat. Zum andern warnt sie ebenso ernstlich vor allem Grübeln darüber, was Gott nach seiner Allwissenheit

---

1399) M. 554, 3.

1400) Vgl. die weitere Ausführung bei der Lehre von der ewigen Erwählung, Bd. III, 550 ff.

in bezug auf uns und andere vorausgesehen haben möge, weil wir an diesem Punkt das Gebiet der uns nicht geoffenbarten und darum uns unerforschlichen göttlichen Geheimnisse betreten. Statt dessen heißt die Konkordienformel uns bei dem Gebrauch der Mittel bleiben, an die Gott uns in diesem Leben gewiesen hat. Sie sagt: [1401)] „Daran ist kein Zweifel, daß Gott gar wohl und aufs allergewisseste vor der Zeit der Welt zuvor ersehen habe [*praeviderit*, vorausgesehen habe] und noch wisse, welche von denen, so berufen werden, glauben und nicht glauben werden, item, welche von den Bekehrten beständig, welche nicht beständig bleiben werden, welche nach dem Fall wiederkehren, welche in Verstockung fallen werden. So ist auch die Zahl, wie viele derselben beiderseits sein werden, Gott ohne allen Zweifel bewußt und bekannt." Dann heißt es weiter: „Weil aber solches Geheimnis Gott seiner Weisheit Vorbehalten und uns im Wort davon nichts offenbaret, viel weniger solches durch unsere Gedanken zu erforschen uns befohlen, sondern ernstlich davon abgehalten hat, Röm. 11, sollen wir mit unsern Gedanken nicht folgern, schließen noch darinnen grübeln, sondern uns an sein geoffenbartes Wort, darauf er uns weiset, halten." Wer sich selbst mit den nutzlosen und gefährlichen Grübeleien über Gottes unfehlbares Vorauswissen gequält hat und von andern Kunde erhielt, die in demselben Hospital lagen und fast zur Verzweiflung getrieben wurden, der wird den Rat der Konkordienformel befolgen. Dies ist freilich keine „wissenschaftliche" Lösung der Schwierigkeit. Aber schließlich ist es doch auch wissenschaftlicher, auf eine Frage mit *nescio* zu antworten, als sich und andere mit einer angeblichen Lösung zu täuschen oder aussichtslose Entdeckungsreisen fortzusetzen. Weiteres, das hierher gehört, ist bei der Lehre von der göttlichen Providenz und der ewigen Erwählung darzulegen.

Es ist ferner stets die Frage aufgeworfen worden, wie in bezug auf den allwissenden Gott, für den es weder eine Vergangenheit noch eine Zukunft gibt, überhaupt von einem Vorherwissen (*praescientia*) geredet werden könne. Die Antwort kann nur lauten: Gott selbst schreibt sich in seinem Wort im Unterschied von den Götzen *praeseieutia* zu. Ies. 46, 10: „Ich verkündige zuvor, was hernach kommen soll." Es geschieht dies in Herablassung zu unserm menschlichen Fassungsvermögen. Weil wir Menschen von dem ewigen unterschiedslosen „Heute" gar keine Vorstellung haben

1401) M. 715, 54 f.

können, sondern mit unsern Vorstellungen an die Zeit oder das Nacheinander gebunden sind, so läßt sich Gott zu unserer menschlichen Fassungskraft herab und redet in der Weise von sich, daß sein Wissen, im Unterschied von dem menschlichen Wissen, auch auf die zukünftigen Dinge sich erstrecke. So Luther und die Dogmatiker.[1402]

Sonderlich in der Gegenwart taucht immer wieder die Frage auf, ob nicht auch Menschen und Engeln oder Geistern ein Vorherwissen zukünftiger Dinge zuzuschreiben sei. Die Schrift verneint dies auf das entschiedenste, indem sie, wie wir bereits sahen, das Vorauswissen als zur göttlichen Majestät gehörend und Gott allein zukommend beschreibt. Sodann spricht sie Menschen und Engeln die *praescientia* noch ausdrücklich ab. Die Engel wissen nicht den Jüngsten Tag.[1403] Wenn Menschen und Engel in einzelnen Fällen zukünftige Dinge gewußt und den Menschen mitgeteilt haben, so geschah dies infolge einer göttlichen Offenbarung, die ihnen für diese speziellen Fälle zuteil geworden war.[1404] Was Menschen über die Zukunft aussagen, bleibt stets auf dem Gebiet der Vermutung und

---

1402) Luther zu 1 Petr. 3, 19. 20. St. L. IX, 1245 [Ed.- not in *Am. Ed.*]: "Es geht (im menschlichen Leben auf Erden) immer von Fuß zu Fuß nacheinander bis an den Jüngsten Tag, aber vor Gott steht es alles in einem Augenblick. Denn vor ihm find tausend Jahr wie ein Tag." Darum, sagt Luther, können wir auf Erden dies Leben (bei Gott und vor Gott) nicht begreifen. Wir Menschen sehen die Dinge der Länge nach, aber Gott sieht "nach der Quere". Gerhard, *Loci, L. De Nat. Dei, § 243: Quod praescientia Deo tribuitur, id iit respectu nostri; ipsi enim omnia sunt praesentia, quae nobis adhuc futura.* Joh. Adam Osiander,, *Colleg. Theol. I, 290: Ut in Deo non habet locum postscientia, etsi noverit praeterita, ita, accurate loquendo, sub futurorum in tempore cognitione Deo tribui non potest praescientia.* Die Teilung des göttlichen Wissens nach den verschiedenen Objekten steht im Dienst der gnädigen Herablassung Gottes zu dem schwachen menschlichen Auffassungsvermögen. Zugleich sorgt Gott dafür, daß wir das für uns Menschen nach den verschiedenen Objekten geteilte göttliche Wissen nicht auf Gottes Wesen übertragen, indem er sich als über Raum und Zeit erhaben beschreibt, Ps. 90, 4 usw. Deshalb sagen die Dogmatiker, z. B. Gerhard 1. c.: *Scientia Dei non inest ipsi per modum habitus essentiae superadditi, sed tribuitur ei ut purissimus actus ... una simplici intellectione, nec in tempore et cum motu, sed uno aeterno et immutabili intelligendi actu et uno momento omnia intuetur.*

1403) Matth. 24, 36. Über Mark. 13, 32 vgl. Bd. II, 180 ff.

1404) So der Engel Gabriel, Luk. 1,19: "Ich bin Gabriel, der vor Gott stehet, und bin gesandt, mit dir zu reden, daß ich dir solches verkündigte." So auch Daniel. Er offenbart Nebukadnezar, was in zukünftigen Zeiten geschehen soll, protestiert aber dagegen, daß dies seiner Weisheit zuzuschreiben sei, Dan. 2,27. 28. 45.

Berechnung liegen. Dasselbe gilt von den Teufeln, wenn sie durch „Wahrsager" angeblich die Zukunft enthüllen. Die guten Engel geben sich selbstverständlich mit diesem gotteslästerlichen Eingriff in Gottes Prärogative nicht ab.

3. Die Weisheit Gottes. (*Sapientia Dei*.) ^

Die Schrift unterscheidet in Gott Wissen und Weisheit, Röm. 11, 33: ὡ βάϑος πλούτου καί σοφίας καί γνώσεως ϑεον). Es geht nicht wohl an, zu sagen, daß hier Weisheit und Wissen ein und dasselbe seien. Es ist freilich auch hier festzuhalten, daß in Gott alle Eigenschaften eine unterschiedslose Einheit sind, weil alle göttlichen Eigenschaften nicht Teile oder Stücke in Gott, sondern das eine unteilbare Wesen Gottes selbst sind. Weil aber diese unterschiedslose Einheit über unser menschliches Fassungsvermögen hinaus liegt und Gott selbst uns zugut sich in verschiedenen Eigenschaften in seinem Wort darstellt, so können wir nicht umhin, auch zwischen Gottes Weisheit und Wissen zu unterscheiden, zumal an dieser Stelle durch das καί — καί σοφία und γνώσις sowohl koordiniert als auch unterschieden werden.[1405] Ähnlich werden ja auch in der Beschreibung der Gaben des Heiligen Geistes, 1 Kor. 12,8, der λόγος σοφίας und der λόγος γνώσεως als dem Begriffe nach verschieden unterschieden. Bei dem Wort Weisheit denken wir an sachkundiges Erkennen und Handeln. So wird das Wort in der Schrift gebraucht. Als Salomo den Tempel bauen wollte und dazu sachkundige Leute brauchte, bat er Hiram von Tyrus: „So sende mir einen weisen Mann (אישחכם [HEBREW]), zu arbeiten mit Gold, Silber, Erz, . . . und der da wisse auszugraben mit den Weisen, die bei mir sind in Juda und Jerusalem." So schreibt die Schrift auch Gott Weisheit zu a. in bezug auf Gottes Tun im Reich der Natur ob der Werke der Schöpfung, Ps. 104,24: „Du hast sie alle in Weisheit (בְּחָכְמָה [HEBREW]) gemacht"; b. in bezug auf Gottes Rat und Tun im Reich der Gnade. So heißt 1 Kor. 2,6 ff. insonderheit das Evangelium von dem gekreuzigten Christus σοφία ϑεον, die auch die Obersten dieser Welt nicht erkannt haben, die Gott aber verordnet hat vor der Welt zu unserer Herrlichkeit. Da nun die Schrift noch sehr stark betont, daß Gott μόνος σοφός, allein weise, ist [1406] ihm eine uns Menschen unausforschliche Tiefe der Weisheit zukommt,[1407] so ist

---

1405) Gegen Tholuck im Kommentar z. St.
1406) 1 Tim. 1,17; Röm. 16, 27. 1407) Röm. 11, 33.

der *usus practicus*, das ist, die Erwägung der Weisheit Gottes, für uns sehr wichtig. Wir Menschen sollen Gottes Weisheit bewundern und Preisen, nicht kritisieren. Wir Menschen sind nach unserer natürlichen gottentfremdeten Art nur zu sehr geneigt, an Gott und allen seinen Werken Kritik zu üben und damit menschliche Weisheit über Gottes Weisheit zu stellen. Zur Herrschaft ist das Kritisieren Gottes in der modernen Theologie gekommen. Moderne Theologen kritisieren Gott vornehmlich in doppelter Weise: a. dadurch, daß sie von Gottes Wort, der Heiligen Schrift, behaupten, es sei nicht die Wahrheit, sondern könne gebrochen werden, b. dadurch, daß sie die göttliche Erlösungsmethode durch die stellvertretende Genugtuung Christi (*satisfactio Christi vicaria*) als zu äußerlich, juridisch, unethisch und der Tugend schädlich bezeichnen."[1408] Aber in allen Christen bleibt noch die Neigung, Gott zu kritisieren, indem sie ihrem Fleische nach gar oft meinen, es gehe nicht richtig zu in der Welt. Dagegen steht aus der Schrift unverrücklich fest, daß es in jeder Beziehung nicht nur im ganzen, sondern auch in allen Einzelheiten in der Welt stets richtig zugeht. Denn alles, was in der Welt geschieht, bleibt in und unter der sachkundigen Hand Gottes (חָכְמַת [HEBREW: see 1 Kings 3:28], σοφία θεον). Hierher gehören auch alle Strafen, die Gott nach dem Sündenfall über die Menschen kommen läßt, inklusive der Kriege, der teuren Zeiten, der Erdbeben, Wasserfluten usw.[1409] Alle diese Strafen stehen im Dienst des Gnadenwillens Gottes, der die Menschen zur Buße und zum Glauben an das Evangelium führen will, wie Christus uns aus Veranlassung konkreter Unglücks fälle so nachdrücklich belehrt.[1410]

„Wissen" und „Weisheit" ^ werden von uns als Attribute des Verstandes aufgefaßt. So schreibt die Schrift Gott ausdrücklich Verstand, νους, zu, Röm. 11,34: τις εγνω νουν κυρίου; und nennt σοφία und γνώσις als dem νους κυρίου zukommend. Aber die Schrift redet auch ausdrücklich von einem Willen Gottes. So 1 Tim. 2, 4: πάντας ανθρώπους θέλει σωθήναι. Joh. 6, 40: „Das ist der Wille (θέλημα) des, der mich gesandt hat, daß, wer den Sohn stehet und glaubet an ihn, habe das ewige Leben." 1 Thess. 4, 3: „Das ist der Wille (θέλημα) Gottes, eure Heiligung."

Ehe wir die einzelnen Attribute beschreiben, die als Attribute

---

1408) Vgl. Bd. II, 429 ff., unter dem Abschnitt: „Nähere Beschreibung moderner Versöhnungstheorien."

1409) 1 Mos. 3,16 ff.; Matth. 24,1 ff. 1410) Luk. 13,1 ff.

des Willens Gottes aufzufassen sind, mag noch auf eine doppelte Frage hinsichtlich des Willens Gottes hingewiesen werden: 1. Wie steht es in bezug auf Ursachen (*causae*) des göttlichen Willens? 2. Was ist von den Einteilungen des Willens Gottes zu halten?

Was über *causae voluntatis divinas* zu sagen ist, läßt sich so zusammenfassen: a. Die Schrift beschreibt uns Gott in seiner Majestät, das heißt, als von allen Dingen außer ihm unabhängig, also als unbedingt oder absolut, Röm. 11,36: έξ αντον και δι' αντον και εις αντον τά πάντα. In dieser Beziehung gibt es in Gott und in bezug auf Gott nicht Ursache und Wirkung als zwei verschiedene Dinge. Dogmatiker drücken dies so aus: *Non sunt in Deo causae formaliter causantes*s. b. Weil Gott in seiner Majestät oder als der absolute Gott uns Menschen völlig unbegreiflich ist, so leitet die Schrift uns an und fordert damit von uns, Ursache und Wirkung in Gott zu unterscheiden. Nach der Schrift müssen wir Menschen uns Gott so vorstellen, daß z. B. Gottes Zorn durch die Sünde des Menschen verursacht wird, Jer. 2,19: „Es ist deiner Bosheit Schuld, daß du so gestäupet wirst, und deines Ungehorsams, daß du so gestraft wirst." Gottes Gnade hingegen gründet sich auf Christi Verdienst, Röm. 3,24: „Wir werden ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade" διά τής άπολντρώσεως τής εν Χριστώ Ίησον. Dogmatiker drücken dies so aus: *In Deo sunt causae virtualiter causantes*. Man mag die dogmatischen Ausdrücke nicht gerade bezeichnend finden, aber die Sache ist schriftgemäß.[1411)]

Was die Einteilungen des göttlichen Willens betrifft, so ist auch hier wieder daran zu erinnern, daß sie ihren Grund in dem beschränkten menschlichen Auffassungsvermögen haben. In Gott ist der Wille einer und mit Gottes Wesen identisch. Aber nach Gottes Selbstoffenbarung in seinem Wort können wir unterscheiden:

1. Gottes ersten und zweiten Willen (*voluntas prima ober antecedens unb voluntas secunda ober consequens*). Nach Joh. 3,17 müssen wir uns Gott zuerst klar und bestimmt so vorstellen, daß er keinen einzigen Menschen verdammen wolle, weil er seinen Sohn nicht in die Welt gesandt hat, daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn selig werde. Darauf sollen wir uns Gott klar und bestimmt auch so vorstellen, daß er alle, die Christum, den Sünderheiland, nicht annehmen, verdammen wolle,

---

1411) Eine weitere Ausführung über diesen Punkt gegen neuere Theologen, die gegen eine „Umstimmung Gottes" protestieren, findet sich Bd. II, 438, Note 1041.

weil es im unmittelbar folgenden Verse (V. 18) heißt: „Wer nicht un den Sohn glaubt, der ist schon gerichtet." Die Unterscheidung zwischen einem ersten und zweiten Willen in Gott ist von Chrysostomus an bis auf unsere Zeit im Interesse des Synergismus gemißbraucht worden,[1412] aber sie ist in der Schrift gegründet. Sie muß dem Calvinismus gegenüber festgehalten werden, der von Vorneherein Gottes Willen in bezug auf die Sünderwelt zweiteilig macht.

2. Gottes unwiderstehlichen und widerstehlichen Willen (*voluntas irresistibilis* und *voluntas resistibilis*). Dem Willen, wonach Christus am Jüngsten Tage alle Völker vor seinem Angesicht versammelt, kann niemand widerstehen. Hinter diesem Willen steht ein „Muß".[1413] Dem Willen hingegen, wonach Christus die Menschen hier in der Welt durch die Predigt des Evangeliums und durch die Wirkung des Glaubens zu sich versammeln will, kann widerstanden werden. Matth. 23, 37: „Ich habe euch versammeln wollen, . . . und ihr habt nicht gewollt." Auch diese Unterscheidung des Willens Gottes ist früher und sonderlich zu unserer Zeit im Interesse des Synergismus gemißbraucht worden, indem man von dem *posse resistere auf ein posse assentiri (facultas se applicandi ad gratiam*, Selbstbestimmung, Selbstentscheidung usw.) zurückschloß. Aber die Einteilung selbst ist, wie aus den angeführten Schriftworten klar hervorgeht, völlig schriftgemäß.[1414]

3. Gott will ohne Mittel und durch Mittel (*voluntas absoluta* und *voluntas ordinata*). Auf der Hochzeit zu Kana wirkt Christus Wein ohne die gewöhnlichen Mittel, durch die sonst Wein wird, Joh. 2,1—11. In Reservatfällen wirkt Gott ohne Mittel auch im Reich der Gnade, wie aus Luk. 1,15 hervorgeht (Johannes wurde schon im Mutterleibe mit dem Heiligen Geist erfüllt). Dagegen ist es Gottes Ordnung, an die er uns Menschen gebunden hat, daß er -en Glauben, die Erhaltung im Glauben, die Heiligung usw. nur durch die von ihm geordneten Gnadenmittel (Wort des Evangeliums und die Sakramente) wirkt.[1415] Der Enthusiasmus in seinen mannigfachen Formen ist eine Verkehrung der göttlichen Ordnung, und die Berufung auf Luk. 1,15 ist ein Mißbrauch dieser Stelle.

1412) Dies ist weiter dargelegt Bd. II, S. 38 ff.

1413) Joh. 5,28; Matth. 25, 31 ff.; 2 Kor. 5,10 (δει).

1414) Die weitere Darlegung Bd. II, 557 f. 569 ff.

1415) Röm. 10, 17; Tit. 3, 5; 1 Petr. 1, 23 ff.; Mark. 16, 15; Matth. 28, 19. 20 usw.

4. Gott will unbedingt durch menschliche Leistung und bedingt durch menschliche Leistung (*voluntas gratiae* und *voluntas conditionata*). Die Seligkeit der Menschen will Gott unbedingt durch menschliche Leistung."[1416] Me, die hier eine menschliche Leistung einfügen wollen, erlangen den Fluch, Gal. 3,10. Wer aber auf dem Wege des Gesetzes selig werden will, soll ja nicht vergessen, daß Gottes Gesetzeswille durch eine vollkommene Erfüllung des Gesetzes bedingt ist; der Mensch, der es tut, wird dadurch leben.[1417]

5. Gottes Wille ist in Gottes Wort geoffenbart und nicht geoffenbart (*voluntas revelata unb voluntas abscondita* oder *voluntas signi* und *voluntas beneplaciti*). Die Christen wissen Gottes Willen; sie wissen, was ihnen von Gott gegeben ist, richten alles, kennen Christi Sinn (νοῦν Χριστοῦ εχονσιν), 1 Kor. 2, 12. 15.16. Dagegen Röm. 11,33.34: Niemand hat des HErrn Sinn erkannt. Bei der Frage nach ihrer Seligkeit sind die Menschen nur auf den in Christo geoffenbarten Gnadenwillen Gottes zu verweisen. Dies lehrt die Schrift an allen Stellen, in welchen sie einschärft, daß Gott nur in Christo erkannt werden kann und erkannt werden will, Joh. 1,18; Matth. 17,5; Joh. 6,40. Christus aber ladet alle Menschen ein, von ihm die Seligkeit in Empfang zu nehmen, Matth. 11,28.[1418] Man hat von einem Gewaltakt geredet,[1419] wenn Luther einerseits zwischen dem geoffenbarten und verborgenen Willen Gottes unterscheidet, andererseits den Menschen zumutet, bei der Frage nach der Seligkeit den verborgenen Willen gänzlich zu ignorieren und sich lediglich an den geoffenbarten Willen zu halten. Dagegen ist zu sagen: Nicht bloß Luther, sondern die Heilige Schrift lehrt diese Unterscheidung (1 Kor. 2, 12. 16. 16; Röm. 11, 33. 34), und nicht bloß Luther, sondern die Heilige Schrift wendet unsere Augen schon dadurch gänzlich von dem verborgenen Willen ab, daß sie ihn als unerforschlich bezeichnet, Röm. 11, 33: ὡς ἀνεξεραύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ.

Als Attribute des Willens Gottes werden aufgefaßt Gottes Heiligkeit, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Macht, Güte, Barmherzigkeit, Liebe, Gnade und Langmut.

1416) Röm. 3,28 (χωρίς έργων νόμον); Eph. 2, 10 (τή γάρ χάριτί εστε σεσωσμένοι); Röm. 11, 6 (εί δε χάριτι, ονκέτι εξ έργων).

1417) Gal. 2, 12; 3, 10 usw.,

1418) Die nähere ausführliche Darlegung Bd. II, 42 ff.

1419) So auch Karl Hase, Ev. Dogmatik 3, S. 295.

a. Die Heiligkeit Gottes. (*Sanctitas Dei*.) ^

Gottes Heiligkeit bezeichnet zunächst Gottes Majestät, wonach Gott über alles Erschaffene erhaben ist. So in dem „Dreimal-Heilig", Ies. 6,3: קָדוֹשׁ ׀ קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ יְהוָה צְבָאוֹת [HEBREW], wo durch das קָדוֹשׁ [HEBREW] Gott als der Abgesonderte beschrieben wird, der zwar alles durchdringt und erfüllt, aber dabei doch über alles Erschaffene erhaben bleibt, der auf einem hohen und erhabenen Thron (כִּסֵּא [HEBREW]) sitzt und vor dem die Seraphim ihr Antlitz und ihre Füße bedecken. Im Neuen Testament ist das קָדוֹשׁ [HEBREW]wiedergegeben mit δόξα ϑeov, Joh. 12,41: „Solches sagte Iesaias, da er seine Herrlichkeit sah, und redete von ihm." In diesem Sinne genommen, begreift die Heiligkeit Gottes alle andern' Attribute Gottes in sich [1420] und steht „der Heilige Israels" in sachlichem Parallelismus mit dem „Gott Israels" als dem einen wahren Gott, außer dem es keinen andern gibt, Ps. 71,22: „Ich danke dir, mein Gott; ... ich lobsinge dir, du Heiliger Israels." Die Heiligkeit Gottes faßt dann auch speziell in sich den Gegensatz zur Sünde des Menschen, 1 Petr. 1,16: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig" (zitiert aus 3 Mos. 11, 44. 45; 19,2; 20,7 usw.).[1421] Dieser Gegensatz der Heiligkeit Gottes zur Sünde der Menschen kommt auch Ies. 6 zum Ausdruck, wenn der Prophet bei dem Schauen der Herrlichkeit Gottes an die eigene und des Volkes Sünde erinnert wird, V. 5: „Da sprach ich: Wehe mir, ich vergehe, denn ich bin unreiner Lippen und wohne unter einem Volk von unreinen Lippen!" — Der *usus practicus* der uns geoffenbarten Heiligkeit Gottes besteht darin, daß wir einerseits mit großer Ehrfurcht vor Gott hintreten,[1422] andererseits dennoch mit großer Freudigkeit und Zuversicht uns ihm nahen, weil wir ihm versöhnt sind durch den Tod seines Sohnes und durch den Glauben an Christi *satisfactio vicaria* Frieden mit ihm haben.[1423]

b. Die Gerechtigkeit Gottes. (*Iustitia Dei*) ^

Die Schrift schreibt Gott Gerechtigkeit zu und negiert in bezug auf ihn das Unrecht, Ps.92,16 [15]: „Gerecht ist Gott, mein Fels, und ist kein Unrecht an ihm" (יָשָׁר יְהוָה צוּרִי וְלֹא־עַלְתָה בּוֹ׃ [HEBREW]). Noch mehr

---

1420) So richtig auch bei Nitzsch-Stephan, S. 399.

1421) Was neuere Theologen über die Heiligkeit Gottes gesagt haben, findet sich zusammengestellt und beurteilt bei Eduard König, Theologie des Alten Testaments, kritisch und vergleichend zusammengestellt. 1922, S. 171 ff.

1422) 1 Mos. 18, 27 usw. 1423) Röm. 5,1 ff.; 5,10; Eph. 3,11.12.

sind die Gerechtigkeitsprädikate gehäuft 5 Mos. 32,4: הַצּוּר֙ תָּמִ֣ים פָּֽעֳל֔וֹ כִּ֥י כָל־דְּרָכָ֖יו מִשְׁפָּ֑ט אֵ֤ל אֱמוּנָה֙ וְאֵ֣ין עָ֔וֶל צַדִּ֥יק וְיָשָׁ֖ר הֽוּא׃ [HEBREW - out of order], In bezug auf die Gerechtigkeit Gottes ist für unsere menschliche Vorstellung eine besondere Schwierigkeit vorhanden. Menschen sind gerecht, wenn sie der über ihnen stehenden göttlichen Norm entsprechen. Über Gott aber ist niemand und nichts. Daher müssen wir sagen: *Deus iustus est, quia omnia suae legi conformiter vult atque facit*. Mit Recht haben Scholastiker von Gott gesagt, und Luther wiederholt dies, daß Gott „*exlex*" sei. Luther: „Gott gibt das Gesetz aus, aber er nimmt es nicht wieder hinauf." 1424)

Die Gerechtigkeit Gottes, auf die Menschen bezogen, ist a. *iustitia legalis;* das ist die im Gesetz Gottes geoffenbarte Gerechtigkeit Gottes; b. *iustitia evangelica*; das ist die im Evangelium geoffenbarte Gerechtigkeit Gottes. Die *iustitia legalis* ist *legislatoria*, insofern sie für die Menschen die Norm ihres Seins und Handelns ist und von den Menschen Übereinstimmung mit dieser Norm fordert, Matth. 22, 34. Diese *iustitia* ist dann weiterhin *remuneratoria*, insofern sie das Gute belohnt, und *vindicativa (punitiva, ultrix)*, insofern sie das Böse straft, 2 Thess. 1,4—10. — Die *iustitia evangelica* ist das Gegenteil von der *iustitia legalis* und besteht darin, daß Gott unter Absehung von seiner *iustitia legalis*, χωρίς νόμου, die Sünder für gerecht erklärt, indem er ihnen aus Gnaden um Christi Gerechtigkeit willen die Sünden Vergibt, Röm. 3, 21. 22: χωρίς νόμου δικαιοσύνη ϑεού πεφανέρωται, δικαιοσύνη δε ϑεον διά πίστεως Ιησού Χριστού. Auf

---

1424) Vgl. Luthers Predigt über 2 Mos. 9,16, St. L. XII, 811 ff. [*sic* S.L. III, not XII] Hier führt Luther aus, daß jeder Gott verliert, den Gottesbegriff aufhebt, aus Gott einen Götzen macht, der ihn unter die „allgemeine Idee des Guten" stellt, wie man modern geredet hat. Vielmehr ist zu sagen, daß die Idee des Guten unter Gott sieht. Es mögen einige Sätze aus Luthers Predigt hier angeführt werden: "Der Mensch wird darum fromm genannt, wenn er handelt und lebt nach dem Gesetze. Mit Gott kehre es gar um; da heißt ein Werk darum gut, daß es Gott tut." „Das mußt du aus deinem Kopfe lassen, wenn du von Gott reden willst, daß du kein Gesetz oder Maß auf Gott gebest; denn er ist keine Kreatur, er ist unermeßlich. Dem Menschen ist ein Maß gesetzt; ich soll so und so tun. . . . Da du mit Gott auch also handeln wolltest, so hast du Gottes gefehlt." „Gott hat kein Maß, Gesetz oder Ziel, wie gesagt, darum so kann er dawider nicht tun, er kann wider Gesetz nicht sündigen, dieweil ihm keins vorgestellt." Prov. 16, 4: "Der HErr macht alles um seiner selbst willen", לַמַּעֲנֵהוּ [HEBREW]. Übrigens ist *exlex* nicht "Kirchenlatein", sondern gehört dem „klassischen" Sprachgebrauch an, wie sich jeder aus den größeren lateinischen Lexicis überzeugen kann.

der *iustitia evangelica* beruht das Heil der Menschen, und im Glauben an diese *iustitia evangelica* besteht das Wesen des Christentums. Auf die Frage: Straft Gott nach seiner *iustitia vindicativa* die Sünde adäquat? lautet die Antwort der Schrift: Ja! Gal. 3, 13; Joh. 3, 36 usw. Aus den angeführten Stellen geht hervor, daß Christus adäquat an Stelle der Menschen gestraft worden ist, und daß jeder, der nicht die von Christo geleistete Strafzahlung annimmt, ewiglich selber bezahlen muß.

c. Die Wahrhaftigkeit Gottes. (*Veracitas Dei*.) ^

Gott wird von den Menschen wenig geglaubt, und zwar wird dieser Unglaube sowohl Gottes Drohungen im Gesetz als auch Gottes Verheißungen im Evangelium entgegengebracht. In bezug auf die Drohungen des Gesetzes heißt es Ps. 90,11: „Wer glaubt es aber, daß du so sehr zürnest?" und in bezug auf die Verheißungen des Evangeliums Ies. 53, 1 und Joh. 12, 38: „Wer glaubt unserer Predigt?" Weil Gott will, daß die Menschen ihm glauben, um sie von der ewigen Verdammnis zu erretten, so läßt er sich in seinem Wort zu der Versicherung herab, daß er im Unterschied von den Menschen, die Lügner sind, wahrhaftig sei und nicht lüge, Röm. 3,4: ὁ Θεὸς ἀληθής, πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης. Die Schrift stellt allen Menschen ohne Ausnahme in bezug auf ihre Wahrhaftigkeit ein schlechtes Zeugnis aus. Sie bezeichnet zwar einzelne Völker und Personen als Ausbunde im Lügen, z. B. die Kreter, Tit. 1, 12, aber daß die ganze menschliche Rasse im Grunde des natürlichen Herzens nicht besser ist, sagt Christus selbst Matth. 16,19, wenn er unter den Dingen, die aus dem menschlichen Herzen hervorgehen (Eκ τής καρδίας Eξέρχονται), auch ψενδομαρτνρίαι und βλααφημίαι nennt; daher Ps. 116,11: „Alle Menschen sind Lügner." Dieser allgemeinen menschlichen Lügenhaftigkeit stellt die Schrift gewaltig und oft die absolute Wahrhaftigkeit Gottes gegenüber, Tit. 1,2: ὁ άψευδής ϑεός; Joh. 3, 33: ὁ Θεὸς ἀληθής; Hebr. 6,18: ἀδύνατον ψεύσασθαι Θεόν. Vgl. 1 Sam. 15,29: לֹא יְשַׁקֵּר וְלֹא יִנָּחֵם [HEBREW], 4 Mos. 23, 19: לֹא אִישׁ אֵל וִיכַזֵּב וּבֶן־אָדָם וְיִתְנֶחָם [HEBREW]. Matth. 24:35: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen"; Joh. 10,35: „Die Schrift kann nicht gebrochen werden." *Usus practicus*: Die absolute Wahrhaftigkeit Gottes in seinem Zorn und in seiner Gnade soll die Menschen sowohl aus ihrer Sicherheit aufschrecken (Gal. 6, 7: „Irret euch nicht, Gott läßt sich nicht

spotten!") als auch zum Glauben an Gottes Gnadenverheißungen reizen (Röm. 10,11: „Wer an mich glaubt, wird nicht zuschanden werden"; Tit. 1,2: „Das ewige Leben hat verheißen ὁ ἀψενδής θεός).

d. Die Macht Gottes, (*Potentia Dei*.) ^

Gottes Macht unterscheidet sich von der Macht der Kreaturen durch die Art und Weise und durch den Umfang des Wirkens. In bezug auf die Art und Weise müssen wir sagen: *Deus producit volendo*.[1425] Beispiel 1 Mos. 1,3: „Es werde Licht! Und es ward Licht." *Deus creat per* יְהִי [HEBREW]. Gottes Wille ist Gottes Macht. Ps. 115, 3: „Unser Gott ist im Himmel; alles was er will, macht er" (כֹּל אֲשֶׁר־חָפֵץ עָשָׂה [HEBREW]). In bezug auf den Umsang der Macht gilt Matth. 19, 26: παρὰ θεῷ πάντα δυνατά ἐστιν und Luk. 1, 37: οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τοῦ θεοῦ πᾶν ῥῆμα (*omnipotentia Dei*). Wir sollen daher nicht so von Gott reden, als ob Gott in dem tatsächlich Geschaffenen sich erschöpft habe und nicht mehr habe schaffen können (Pantheisten, pantheisierende Theologen und Rationalisten). — Andererseits ist auch bei der Eigenschaft der Allmacht Gottes daran zu erinnern, daß wir Menschen aus derselben uns keine Schlüsse auf Gottes wirkliches Tun erlauben dürfen. Was Gott nach seiner Allmacht wirklich tun wolle, müssen wir aus Gottes geoffenbartem Wort lernen. Wir dürfen uns nicht erlauben zu sagen: Weil Gott allmächtig ist, so vergibt er Sünde ohne Christi *satisfactio vicaria*; denn nach seiner Offenbarung im Wort vergibt er Sünde διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Röm. 3:24). — Was Gott will, wirkt er auf zweifache Weise: entweder durch von ihm selbst geordnete Mittel (*causae secundae*) oder ohne dieselben. Im ersteren Falle reden wir von geordneter Macht (*potentia ordinata*), im letzteren von absoluter Macht (*potentia absoluta, immediata*). Hierbei ist aber festzuhalten, daß in beiden Fällen die eine allmächtige Kraft Gottes wirksam ist; z.B. daß Gott in der Ordnung der Natur Menschen durch Nahrungsmittel erhält, ist nicht weniger ein Werk der göttlichen Allmacht, als wenn Gott Moses vierzig Tage hindurch ohne Speise und Trank erhielt, 2 Mos. 34,28. „Du nährest uns von Jahr zu Jahr."[1426]

Wenn Gott das, was er in der Regel durch *causae secundae* tut, auch ohne diese wirkt, so reden wir auf Grund der Schrift von Wundern, Joh. 2,11: σημεῖα; Apost. 2, 43: τέρατα και σημεία.

1425) So richtig auch bei Nitzsch-Stephan, S. 456.

1426) St. L. Gesangbuch, Lied 339, 8.

In bezug auf Wunder müssen wir ein Doppeltes festhalten: 1. Gott kann jederzeit aus der potsntia oräinata eine potsntia absoluta machen, das heißt, was er in der Regel durch *causae secundae* wirkt, auch ohne diese wirken (2 Mos. 34,28: Mosis Erhaltung ohne Speise und Trank). Als Lehre wird dies von Christo ausgesprochen Matth. 4,4: „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von einem jeglichen Wort, das durch den Mund Gottes geht." „Unveränderliche Naturgesetze" gibt es nicht in Wirklichkeit, sondern nur in den Köpfen der unverständigen Rationalisten. Die „Natur-gesetze" sind Gottes Wille auf die Kreaturen bezogen. 2. Wir Menschen sollen uns an die von Gott geordneten Mittel halten und die Wunder Gott überlassen. Daneben ist zuzugeben, daß es einen Wunderglauben gibt (*fides heroica*), für den sich keine Regeln aufstellen lassen. Wer den Wunderglauben hat, ist seiner Sache gewiß. Er versucht nicht bloß Wunder zu tun, sondern er tut sie auch tatsächlich."[1427] Dem Einwand, Gott sei nicht allmächtig, weil er nicht sterben, lügen, stehlen könne usw., liegt nicht geistliche Anfechtung oder das Verlangen nach Belehrung zugrunde, sondern der Mutwille, begriffliche Schwierigkeiten zu schaffen. Der Einwand beruht auf einer Sophisterei, nämlich auf einer Leugnung des Gottesbegriffs. Er gehört zu den atheistischen Spöttereien und verdient nicht die eingehende Widerlegung, die ihm auch einige ältere Theologen zuteil werden lassen. *Sunt sophismata, quibus definitio rei tollitur.*"[1428]

e. Gottes Güte, Barmherzigkeit, Liebe, Gnade, Langmut. *Bonitas, misericordia, amor, gratia, longanimitas, patientia Dei*.) ^

Es empfiehlt sich, diese Attribute gemeinschaftlich zu behandeln, weil sie dem Inhalte nach eng zusammengehören.[1429] Was Gottes Güte betrifft, so können wir auf Grund der Schrift mit Dogmatikern eine objektive und eine subjektive Güte in Gott unterscheiden. Objektiv genommen, bezeichnet Gottes Güte sein absolutes Gutsein. Matth. 19, 17: „Niemand ist gut denn der einige Gott"

1427) Vgl. Luther, St. L. XI. 957. Walther, Pastorale, S. 294.

1428) Scherzer, *Systema, p. 55: Si enim Deus mentiretur, moreretur, peccaret, Deus non esset; si creatura infinitam perfectionem haberet, creatura non esset; si praeteritum non praeteriisset, praeteritum non esset; si dies crastina hodie existeret, hodie non esset*.

1429) Darauf ist richtig auch bei Nitzsch-Stephan, S. 472 f., hingewiesen.

(ονδεϊς άγαθός ει μη εϊς, δ θεός). Die Schrift nennt freilich auch die Kreaturen gut, und zwar nicht nur vor dem Fall (1 Mos. 1,31: „Gott sah an alles, was er gemacht hatte, und siehe da, es war sehr gut"), sondern auch nach dem Fall (1 Tim. 4,4: παν κτίαμα θεοϋ καλόν). Aber die Kreaturen sind nur gut, insofern sie Gottes Werk oder Gottes Geschöpfe sind. Dagegen müssen wir in bezug auf Gott festhalten, daß er — im Unterschied von den Kreaturen — allein gut ist, nämlich gut in sich selbst und von sich selbst (το αντοαγαθόν). Gottes Gutsein deckt sich mit dem Begriff der absoluten Vollkommenheit. Gerhard sagt: Deus est vere bonus et *solus bonus et omnis bonitatis causa*.[1430] Daß Gott allein gut ist und die Kreaturen nur *dependenter a Deo vel communicative* gut sind, ist nicht ein unfruchtbarer Gedanke, sondern eine für das christliche Leben überaus wichtige Wahrheit. Diese Wahrheit bewahrt uns sowohl vor Stolz, wenn wir Gaben an uns sehen, die andere nicht haben, als auch vor Neid, wenn wir an andern Gaben wahrnehmen, die uns nicht zuteil geworden sind. Stolz und Neid sind nach Schrift und Erfahrung die großen Friedensstörer in Kirche und Staat. Daher die Mahnung 1 Kor. 4,7: „Was hast du, das du nicht empfangen hast?" 1 Petr. 2, 1: „So leget nun ab alle Bosheit. . . und Neid." Gerhard erinnert daran, daß wir durch den Neid „Gottbekämpfer" werden: *A Deo omnia in nos et proximum nostrum descendunt bona; qui proximo invidet, Deo ipsi, donorum largitori, adversatur ac vere est* θεομάχος.[1431]

Aber die Schrift beschreibt Gott nicht nur als gut an sich oder als objektiv gut, sondern als gut in seiner Gesinnung und in seinem Verhalten gegen die Kreaturen. In dieser Beziehung können wir von einem subjektiven Begriff der Güte Gottes reden. Quenstedt den Ausdruck *bonitas relativa* [1432] und setzt erklärend hinzu: „Gottes Güte ist ein solches Attribut, wonach Gott gegen alle Kreaturen sich gut und wohltätig erweist" (*sese bonum et beneficum ostendit*). Von der Güte Gottes gegen alle Kreaturen ist in der Schrift reichlich die Rede. Ps. 145,9: „Der HErr ist allen gütig (טוֹב־יְהוָה לַכֹּל [HEBREW]) und erbarmet sich aller seiner Werke."

1430) *Loci, L. De Nat. Dei*, § 208. Gerhard führt dies weiter aus in zahlreichen Zitaten aus den Kirchenvätern. Baier, *Comp*. II, 44: *Bonitas Deo competit absolute et in se, quae est ipsa eius perfectio seu essentia Dei, quatenus in se continet omnes perfectiones*.

1431) *L. De Nat. Dei*, § 215. 1432) *Sysstema* I, 418.

Jona 4,11 jammert Gott auch der vielen Tiere Ninives. Ps. 36,7: „HErr, du hilfst beide Menschen und Vieh" (בְּהֵמָה [HEBREW]). Hierher gehört der ganze 136. Psalm, der auch die einzelnen Werke Gottes im Reich der Natur beschreibt mit dem Refrain: „denn seine Güte (חַסְדּוֹ [HEBREW]) währet ewiglich". Daher werden auch Ps. 148 alle Kreaturen aufgefordert, ein großes Halleluja anzustimmen. Insonderheit aber schreibt die Schrift Gott Güte gegen die Menschen zu, und zwar gegen die Menschen, insofern sie Sünder sind. Um die Güte Gottes gegen die Sünderwelt allseitig ins Licht zu stellen, wird sie in der Schrift in einer Reihe von Ausdrücken beschrieben, die der Sache nach Synonyma, aber dem Begriffe nach verschieden sind. Es sind dies namentlich die Ausdrücke Barmherzigkeit, Liebe, Gnade, Geduld und Langmut. Die Barmherzigkeit beschreibt die Güte Gottes als Mitleid mit dem Elend, in das die Menschen durch die Sünde geraten sind, Luk. 1,78.79: Durch die herzliche Barmherzigkeit Gottes (διά σπλάγχνα ελέους ϑεοῦ) hat der Aufgang aus der Höhe (Christus) die besucht, die in der Finsternis und im Todesschatten sitzen. Die Liebe Gottes bringt zum Ausdruck, daß Gottes Herz an der Sünderwelt hängt, um sie in seine beseligende Gemeinschaft zurückzuführen. Joh. 3,16: „Also hat Gott die Welt" (die ganze Sünderwelt) „geliebet, daß er seinen eingebornen Sohn gab." Gott ist Philanthrop, Tit. 3,4: φιλανϑρωπία. Luther: „Menschenlieber." Die Gnade Gottes hebt sonderlich hervor, daß Gottes Güte (χρηστότης) gegen die Sünder von diesen in keiner Weise verdient, sondern nur um Christi *satisfactio vicaria* willen in Gottes Herzen ist. Tit. 3,5: „Nicht um der Werke willen der Gerechtigkeit, die wir getan hatten", sondern Röm. 3,24: δωρεὰν … διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Die Worte Geduld und Langmut offenbaren uns, daß Gott auf die Buße und Bekehrung der Sünder wartet und nicht alsbald zuschlägt, wie sie es verdient haben: 1 Petr. 3,20: die 120 Wartejahre vor der Sintflut; 2 Petr. 3,9: die Verzögerung des Endgerichts, weil Gott μακροθυμεῖ εἰς ὑμᾶς, μὴ βουλόμενός τινας ἀπολέσθαι; 2 Mos. 34,6: Gottes Predigt über sich selbst: יְהוָה יְהוָה אֵל רַחוּם וְחַנּוּן אֶרֶךְ אַפַּיִם [HEBREW].

Von den Attributen der Güte Gottes soll sich auch ein Reflex

1433) Ausführliche Beschreibung der Attribute Barmherzigkeit, Liebe usw. in ihrer Einheit und Verschiedenheit Bd. II, 5 ff., unter dem Abschnitt “Begriff dev seligmachenden Gnade".

in Gottes Kindern finden. Luk. 6, 36: „Seid barmherzig, wie.auch euer Vater barmherzig ist." 1 Thess. 4,9: „Ihr seid selbst von Gott gelehret, euch untereinander zu lieben." Matth. 6,44.45: „Liebet eure Feinde, ... auf daß ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel. Denn er lässet seine Sonne aufgehen über die Bösen und über die Guten." Eph. 4, 32: „Vergebet einer dem andern, gleichwie Gott euch vergeben hat in Christo." Kol. 3,12: „Ziehet an als die Auserwählten Gottes . . . herzliches Erbarmen, Freundlichkeit, Demut, Sanftmut, Geduld" (μακροϑνμίαν). Auch von der Güte und Barmherzigkeit Gottes gegen die vernunftlosen Kreaturen soll sich ein Widerschein bei den Kindern Gottes finden. Spr. 12,10: „Der Gerechte erbarmt sich seines Viehes, aber das Herz des Gottlosen ist unbarmherzig."[1434)]

Eingewendet werden gegen Gottes Güte, Barmherzigkeit usw. die Zerstörungen, die uns im Reich der Natur und in der Menschenwelt entgegentreten. Aber diese Zerstörungen stehen im Dienst der rettenden Liebe Gottes, weil sie göttliche Ermahnungen zur Buße für alle Menschen sind, Luk. 13,35: Ἐάν μη μετανοήτε πάντες ὁμοίως ἀπολεϊοϑε. Daher versammeln wir uns zu Bußgottesdiensten nach solchen Katastrophen wie dem Erdbeben zu San Francisco und dem Tornado in St. Louis. Daß die Welt bei diesen Mahnungen zur Buße unbußfertig bleibt, das ist Gottes Klage Ies. 1,5: „Was soll man weiter an euch schlagen, so ihr des Abweichens nur desto mehr machet?"

Zum Schluß sei nochmals auf die einzigartige Stellung hingewiesen, die Gottes Güte oder Gnade in Christo unter allen andern in der Schrift geoffenbarten Attributen einnimmt. Die Offenbarung dieses Attributs ist der eigentliche Skopus der ganzen Offenbarung Gottes in der Schrift. Die Schrift offenbart ja Christum, den Sünderheiland. Christus in seinem Versöhnungswerk ist aber das der Sünderwelt zugekehrte Gnadenantlitz Gottes, Joh. 3,17: „Gott hat seinen Sohn nicht gesandt in die Welt, daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn selig werde." Die Vergebung der Sünden um Christi willen ist der Skopus auch der Schrift des Alten Testaments, wie wir aus Apost. 10, 43 sehen: „Von diesem

---

1434) Die Christen sollten daher nicht Glieder in den landesüblichen "Bands of Mercy" werden, weil sie schon als Christen gegen Tiere barmherzig sind. Mit dem Anschluß an solche und ähnliche Vereine würden sie dem Christentum ein *testimonium paupertatis* ausstellen, also vor der Welt eine Schmach antun.

[JEsu] zeugen alle Propheten, daß durch seinen Namen alle, die an ihn glauben, Vergebung der Sünden empfangen sollen." Die Offenbarung aller andern Eigenschaften Gottes würde uns Menschen, weil wir Sünder sind, nichts nützen, sondern nur schrecklich sein, wenn die Schrift nicht auch diese Offenbarung enthielte: der eine, unteilbare, unwandelbare, unendliche, allgegenwärtige, ewige, lebendige, allwissende, allweise, heilige, gerechte, wahrhaftige und allmächtige Gott ist der in Christo gnädige Gott — gnädig, weil Gott in Christo war und durch Christi *satisfactio vicaria* die Welt mit sich selbst versöhnte. „All' Sünd' hast du getragen, sonst müßten wir verzagen." Daher gilt es zuzusehen, daß wir Gottes Gnadenantlitz in Christo nicht verunzieren. Dies geschieht auf ganz grobe Weise von seiten Roms durch die offen und prinzipiell vorgetragene Werklehre und durch die ausdrückliche Verfluchung der christlichen Wahrheit, daß wir durch das Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit in Christo einen gnädigen Gott haben.[1435)] Innerhalb der Papstkirche wird Gottes Gnadenantlitz in Christo in ein Zornes- und Richterantlitz verwandelt. Luther bekennt von sich, daß er unter der Wirkung der römischen Werklehre sich mehr vor Christo als vor dem Teufel gefürchtet habe. Auf feinere Weise wird Gottes Gnadenantlitz in Christo verunziert und tatsächlich auch in ein Zornes- und Richterantlitz verwandelt von allen sogenannten Protestanten, die die Erlangung der Gnade Gottes und der Seligkeit von *aliquid in homine* abhängig machen, wie die Synergisten aller Zeiten und insonderheit die neueren Theologen, insofern sie die *satisfactio vicaria* leugnen.[1436)] Auch die Christen, die die rechte Lehre von der Gnade Gottes in Christo kennen und auf Befragen auch bekennen, verunzieren sich Gottes Gnadenantlitz nicht selten in der persönlichen Praxis. Dies geschieht z. B. dadurch, daß sie Gottes gnädige Gesinnung gegen sich nicht nach dem objektiven Wort des Evangeliums, sondern nach ihrem subjektiven Gefühl beurteilen.[1437)] Endlich sei am Schluß der Lehre von Gott noch dyrauf hingewiesen, daß alle Leugner der heiligen Dreieinigkeit überhaupt kein Gnadenantlitz Gottes kennen.

1435) Vgl. den Abschnitt “Die Papstkirche und die Lehre von der Rechtfertigung", Bd. II, S. 667 ff.

1436) Vgl. den Abschnitt “Die neuere protestantische Theologie und die Lehre von der Rechtfertigung", Bd. II, S. 670 ff.

1437) Vgl. den Abschnitt "Die Verleugnung der Gnadenmittel in der persönlichen Praxis der Christen", Bd. III, 154 ff.

Der dreieinige Gott ist der gnädige Gott, wie ausführlich nachgewiesen wurde. Bei der Leugnung der heiligen Dreieinigkeit ist Christus nicht der ewige Sohn Gottes, ist der ewige Sohn Gottes in der Fülle der Zeit nicht Mensch geworden, gibt es keine *satisfactio vicaria*, kein Gerechtwerden durch den Glauben, wodurch wir Frieden mit Gott haben durch unsern HErrn JEsum Christum, sondern bleiben wir unter der Verpflichtung und dem Fluch des göttlichen Gesetzes.

Die Schöpfung der Welt und des Menschen. ^

(*De Creatlone*.)

1. Die Erkenntnisquelle der Lehre von der Schöpfung. ^

Weil kein Mensch bei der Schöpfung Zuschauer war, so sind wir in bezug auf einen authentischen Schöpfungsbericht lediglich auf den Bericht angewiesen, dem Gott selbst in der Schrift veröffentlicht hat. Das πάσα γραφή θεόπνευστος 2 Tim. 3, 16, und das ή γραφή ον δνναται λνθήναι, Joh. 10,36, bezieht sich natürlich auch auf den Schöpfungsbericht 1 Mos. 1 und 2. Wir Menschen können zwar nachträglich (*a posteriori*) erkennen, daß alle Dinge von Gott geschaffen sind, weil die Geschöpfe den göttlichen Stempel tragen, Röm. 1,20 (Gottes unsichtbares Wesen, das ist, seine ewige Kraft und Gottheit, wird an der Schöpfung der Welt deutlich gesehen [καθοράταί], indem es durch die Kreaturen wahrgenommen wird). Aber in bezug auf die näheren Umstände der Schöpfung (z. B. in bezug auf den Zeitraum und die Ordnung der Schöpfung) sind wir auf Gottes Offenbarung in der Schrift angewiesen. Wenn wir Menschen uns herausnehmen, durch Rückschlüsse, die wir aus der jetzigen Beschaffenheit der Welt zu machen versuchen (Geologie), Gottes Schöpfungsbericht zu korrigieren, so ist das eine unwissenschaftliche Klugtuerei, die sich weder für Christen noch für Menschen überhaupt geziemt. Die Uneinigkeit z. V. in bezug auf das Alter der Erde und der Menschenwelt unter den Geologen von Fach ist auch tatsächlich so groß, daß man von „ feststehenden Resultaten" der Geologie erst reden kann, nachdem man auf den Gebrauch der Vernunft, die uns nach dem Sündenfall noch geblieben

ist, vollständig verzichtet hat. Während die einen mit einigen Jahrtausenden, die über das wirkliche Alter der Erde und der Menschenwelt hinausgehen, zufrieden sind, fordern andere fast nicht zu zählende Millionen von Jahren.[1438)]

2. Wesen und Begriff der Schöpfung. ^

Im Unterschied von dem heidnischen Pantheismus, wonach die Welt ein Ausfluß aus Gott, also Gott selbst ist (Emanatismus), und im Unterschiede von dem heidnischen Dualismus, wonach man eine ewige Materie annimmt (νλη, νλη ἀμορφος, το μη δν), die durch die Gottheit (ο νους, το δν) zur Welt (κόσμος) gestaltet ist, [1439)] lehrt die Heilige Schrift, daß der dreieinige Gott alles, was außer Gott ist, das Universum, durch seinen bloßen Willen aus nichts geschaffen hat. Das „Nichts" ist nicht als Stoff, niüil xositivnm (Platos μη δν, Chaos), sondern als wirkliches Nichts (*nihil negativum, materiam excludens*) aufzufassen, weil nach 1 Mos. 1,1 vor Erschaffung der Welt überhaupt nichts außer Gott vorhanden war. „Im Anfang", בְּרֵאשִׁית [HEBREW], heißt, als die Dinge außer Gott zu sein anfingen. Nach der Schrift hat Gott im Unterschied von den Dingen, die außer Gott sind, keinen Anfang. Dies kommt besonders emphatisch zum Ausdruck Ps. 90, 2: וּמֵעוֹלָם עַד־ עוֹלָם אַתָּה אֵל בְּטֶרֶם ׀ הָרִים יֻלָּדוּ וַתְּחוֹלֵל אֶרֶץ וְתֵבֵל [HEBREW]. Ebenso Kol. 1,17: αὑτός εστι προ πάντων. Für Menschen gilt allerdings: *De nihilo nihil fit*, aber nicht für Gott. Von Gott gilt vielmehr Röm. 4, 17: καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα.

Hiernach ist die Schöpfung der Welt aus nichts ein Charakteristikum Gottes."[1440)]

1438) Vgl. über die Uneinigkeit unter den Geologen Luthardt, Apologie I, 68 ff., wiewohl Luthardt selbst fast durchweg ungehörige Konzessionen macht. In unsern eigenen Publikationen ist dieser Gegenstand oft behandelt worden, z. B. L. u. W. 44, 364 ff.: “über das Alter der Erde." Geikie über die “paläontologischen Schwierigkeiten", die bisher nicht gehoben sind und deren sichere Hebung auch in Zukunft nicht zu erwarten ist, L. u. W. 59, 71.

1439) Vgl. Philippi, Glaubenslehre II, 225 f., zitiert Baier-Walther II, 98.

1440) Wenn es bei Nitzsch-Stephan, S. 427, heißt, „daß eine Schöpfung aus nichts in den kanonischen Schriften der Bibel nicht unmittelbar gelehrt ist, selbst Hebr. 11, 3 (und Röm. 4,17) nicht; dort ist nur die Rede von einer Erhebung aus dem Nichtsein ins Dasein", so ist klar, daß der letzte Satz den ersteren völlig aufhebt. Die Erhebung aus dem Nichtsein ins Dasein ist eben die Schöpfung aus nichts. Vgl. über das „Nichts" Twesten, Vorlesungen über die Dogmatik der ev.-luth. K. II, Abteil. 1, 75 f.; zitiert Baier-Walther II, 97 f.

3. Der Zeitraum der Schöpfung. ^

Der Zeitraum der Schöpfung umfaßt sechs Tage, wie 1 Mos. 1, 31 und 2, 2 ausdrücklich berichtet wird (Hexaemeron). Dieser Zeitraum ist weder aus frommen Gründen (um Gottes Allmacht mehr ins Licht zu stellen) auf einen Augenblick zu beschränken (Athanasius, Augustinus, Hilarius) noch auch aus unfrommen Gründen (um die Schrift mit angeblich „feststehenden Resultaten" der Wissenschaft zu versöhnen) auf sechs Perioden von unbestimmter Dauer auszudehnen (so fast alle modernen Theologen). Gegen die Umdeutung der Tage in Schöpfungsperioden entscheidet die Zerlegung der Tage in Abend und Morgen, welche zur Annahme eines vierundzwanzigstündigen Tages zwingt.[1441)]

4. Die Ordnung im Schöpfungswerk. ^

Aus 1 Mos. 1 ist klar erkennbar, daß die Schöpfung vom Einfachen zum höher Organisierten oder vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fortschreitet. Gott schuf zuerst Himmel und Erde in ihren Grundbestandteilen („Weltstoff"; Luther: *moles coeli et terrae*). Sodann wurden nacheinander ge-

---

1441) Luther, St. L. I, 6: „Hilarius und Augustinus, als die zwei größten Lichter der Kirche, sind dieser Meinung, daß die Welt plötzlich und auf einmal (*subito et simul*), nicht nacheinander durch sechs Tage, geschaffen sei. Und spielt Augustinus seltsam mit den sechs Tagen, aus welchen er Tage heimlicher Deutung der Erkenntnis in den Engeln (*mysticos dies cognitionis in angelis*) macht, und läßt nicht bleiben sechs natürliche Tage. ... Weil Mose uns lehren will nicht von allegorischen Kreaturen oder einer allegorischen Welt, sondern von wesentlichen Kreaturen und einer sichtbarlichen Welt, die man sehen, fühlen und greifen mag, so nennet er ein jeglich Ding mit seinem Namen (*appellat, ut proverbio dicitur, scapham scapham*), Tag und Abend, wie wir pflegen, ohne alle Allegorien." Auch Vilmar gesteht: „In der Anwendung, welche von diesen sechs Tagen schon 1 Mos. 2, 2. 3 und nachher im Gesetz gemacht wird, sind allerdings vierundzwanzigstündige Tage gemeint und der Wortlaut (Abend und Morgen, der erste Tag, der zweite Tag usw.) scheint dafür zu sprechen." Vilmar, Dogmatik I, 247; zitiert Baier-Walther II, 79. Vilmar setzt dann freilich hinzu: „Dagegen ist die Bestimmung Ps. 90, 4 und 2 Petr. 3, 8, wonach tausend Jahre wie ein Tag und ein Tag wie tausend Jahre vor Gott find, der Annahme von Schöpfungsperioden nicht ungünstig." Aber es ist völlig unmöglich, Ps. 90,4 und 2 Petr. 3, 8 mit dem Schöpfungsbericht zu parallelisieren. An den genannten Stellen ist die Rede davon, daß es in Gott und vor Gott keine Zeit gibt. Der Schöpfungsbericht hingegen kündigt sich sogleich durch das erste Wort „Am Anfang" als auf die Zeit eingehend, als historischer Bericht, an. Das urgieren mit Luther auch die Dogmatiker. Quenstedt I, 613.

schaffen: 1. das Licht, V. 3—5; 2. das sichtbare Himmelsgewölbe, V. 6—8 (רָקִיעַ [HEBREW]); 3. Meer und Festland und die Pflanzenwelt auf dem Festland, V. 9–13; 4. Sonne, Mond und Sterne am Himmelsgewölbe, V. 14—19; 5. Wassertiere und Vögel, V. 20—23 ; 6. Landtiere und schließlich die Menschen, V. 24—28.

Diese von Gott befolgte Ordnung ist aber nicht in eine Selbstentwicklung (Evolution) umzudeuten, da bei der berichteten stufenmäßigen Ordnung die göttliche Alleinwirkung klar hervortritt; z. B. die Erde bringt nicht auf dem Wege der Selbstentwicklung, sondern durch Gottes Allmachtswort (V. 11) Gras und Kraut und (V. 24) lebendige Tiere hervor. Die Theorie von „zwei Faktoren" ist als evolutionistisch abzulehnen. Luthardt meint freilich: [1442] „Die Schrift sagt uns, daß bei dem Fortschritt der Bildungen zwei Faktoren zusammengewirkt haben: die selbsteigene Tätigkeit der Naturkräfte und die schöpferische Einwirkung Gottes." Das ist aber ein Irrtum. Nach der Schrift entstehen Gras und Tiere nicht halb durch Gottes Wirkung und halb durch die „selbsteigene Tätigkeit" der Erde, sondern ganz durch Gottes Wirkung. Die Erde ist vielmehr, wie die Dogmatiker richtig sagen, die *materia, ex qua* Gott allein Gras und Tiere schafft. Luthardt schlägt „Grenzregulierung" zwischen Bibel und Naturwissenschaft vor. Das ist ein guter Vorschlag. Aber er selbst irrt in Sachen der Grenzregulierung, wenn er z. B. sagt: "[1443] „Die Religion sagt uns, daß Gott uns unser tägliches Brot gebe; die Naturwissenschaft lehrt uns, wie das Getreide auf dem Felde wachse." Der Irrtum ist so grob, daß Luthardt zwei Seiten später sich selbst korrigiert in den Worten: „Auch jetzt noch ist uns die Entstehung des Lebens ein undurchdringliches Geheimnis. Wie etwas wird, vermag kein Mensch zu sagen, und wir werden auch nie dahinterkommen." Das ist sicherlich richtig. Die wirklich wissenschaftliche, das ist, auf Erfahrung und Beobachtung gegründete, Naturforschung kennt keine Entstehung organischer Wesen aus unorganischen (*generatio aequivoca*) und keine Entstehung einer höheren Art aus einer niederen.[1444] Und um das hier sofort an-

---

1442) Apologie I, 70. 1443) A. a. O., S. 53.

1444) Vgl. über die *generatio aequivoca* die Zitate bei Luthardt, Apol. I, 236 f. Über Versuche in England, aus toter Materie Leben zu machen (mit negativem Resultat), berichtet Charles Hodge, *Systematic Theol* 11, 6 ff. Im Anschluß an 2 Mos. 8, 18 pflegte Walther etwas derb gelegentlich zu sagen: „Die Naturwissenschaftler können wohl Läuse haben, aber keine machen." Huxley gesteht, daß die „Evolution" die Entstehung des Lebenden aus dem Nichtlebenden

zufügen: Wie die Erschaffung der Kreaturen, so beruht auch ihr Bestand, ihre Tätigkeit und ihre Fortpflanzung auf der unaufhörlichen göttlichen Wirkung allein, nicht auf „selbsteigener Tätigkeit" der Kreaturen oder auf halber oder ganzer Evolution. Denn Kol. 1,17: „Es bestehet alles in ihm" (Gott), und Apost. 17, 28: In ihm leben, bewegen wir uns und sind wir.

5. Das Schöpfungswerk im einzelnen. ^

Erster Tag: In bezug auf „Am Anfang", בְּרֵאשִׁית [HEBREW], wurde bereits darauf hingewiesen, daß es einen Anfang gibt, seit Dinge außer Gott zu sein anfingen. Mit dem Sein der Dinge außer Gott beginnen Zeit und Raum. „Himmel und Erde" bezeichnet in der Schrift die Totalität der geschaffenen Dinge (das Weltall, das Universum)."[1445] Da aber aus dem Folgenden hervorgeht, daß Himmel und Erde im Sechstagewerk weiter ausgebildet wurden, so verstehen wir V. 1 unter „Himmel und Erde" mit Recht „*radis moles coeli et terrae*" (Luther [1446]) oder mit Neueren den „Weltstoff". Das Wasser wurde mit der Erde geschaffen, da es nach V. 2 und V. 9 die Erde umgab. תֹּהוּ וָבֹהוּ[HEBREW] ist Jer. 4,23 von einem verwüsteten Lande gebraucht, hier (1 Mos. 1,2) von einem Zustand, in dem die Dinge noch ungeordnet ineinander liegen. Daß wir in dem תֹּהוּ וָבֹהוּ[HEBREW] (1 Mos. 1,2) die Überbleibsel einer durch den Fall der Engel untergegangenen Welt zu finden und somit in der 1 Mos. 1 beschriebenen Schöpfung nur eine Wiederherstellung einer früheren Schöpfung zu sehen hätten (Kurtz, zustimmend Delitzsch, Rudelbach, Guericke), ist durch nichts im Text angedeutet.[1447] In bezug auf „Himmel" wäre hinzuzufügen: Mit Scholastikern, Römischen, Calvinisten und Armi-

---

voraussetze, L. u. W. 59, 71. Daß es keinen naturwissenschaftlichen Beweis für die Entstehung einer höheren Art aus einer niederen gibt und in dieser Beziehung die wirkliche Naturwissenschaft im Einklang mit dem biblischen Schöpfungsbericht bleibt („ein jegliches nach seiner Art”), wird oft in unsern Publikationen behandelt, z. B. L. u. W. 44, 303; 46, 233; 54, 559; 59, 75 [search “evolution” **here**]. Sehr ausführlich wird die Evolution, und was damit zusammenhängt, behandelt und widerlegt L. u. W. 46, 8—239; 55, 289—550.

1445) 1 Mos. 2, 1; Ies. 37, 15; Jer. 32, 17. — Apost. 4, 24; 14, 15; Kol. 1, 16: Ἐν αντω εκτίαθη τα πάντα τα εν τοϊς ονρανοϊς και τα επί τής γης, τα όρατά και τα αόρατα.

1446) Opp. ex. vri. I, 11; St. L. I, 9.

1447) Vgl. das längere Zitat aus Kurtz' „Bibel und Astronomie” 2, S. 94. 96; bei Baier-Walther II, 83. Gegen die „Restitutionstheorie” auch Zöckler, RE.2 XIII. 645 f.

nianern bei dem 1 Mos. 1 genannten Himmel an einen über dem sichtbaren Himmel gelegenen Feuerhimmel (*coelum empyrium*) zu denken, welcher die Wohnung der Engel und der Seligen und Gottes selbst sei, dazu gibt der Text keine Veranlassung.[1448]) Der Himmel der Engel und der Seligen ist nicht ein geschaffener Raum, sondern der Zustand des beseligenden Schaums Gottes, wie aus Matth. 18,10 hervorgeht. Die Engel sind bei ihrem Dienst auf Erden zugleich im Himmel, weil sie dabei stets Gottes Angesicht sehen.[1449)] Das Licht, das Gott am ersten Tage schuf, ist das „elementare Licht", das erst später (am vierten Tage) an leuchtende Körper gebunden wurde. Nach dem klaren Zeugnis der Schrift war das Licht vor Sonne, Mond und Sternen vorhanden. Dagegen können wir nichts haben, solange wir einen allmächtigen Gott glauben."[1450)]

Zweiter Tag: Die Feste oder das Firmament (רָקִיעַ [HEBREW]) ist nicht die Luftschicht zwischen der Erde und den Wolken (so Baier und andere), sondern das sichtbare Himmelsgewölbe (so Luther und andere); V.8: „Und Gott nannte die Himmel"; V. 14: „die רָקִיעַ [HEBREW] des Himmels". Nach V. 6—8 ist die רָקִיעַ [HEBREW] der Teiler (מַבְדִּיל [HEBREW]) zwischen den oberen und unteren Wassern. Es ist also Wasser auch über dem sichtbaren Himmelsgewölbe. Ist das nicht gefährlich? Das Wasser über dem Himmelsgewölbe ist nicht gefährlicher als die Wasser des Meeres, die ebenfalls allein durch Gottes Allmacht an ihrem Ort gehalten werden.[1451)]

1448) Quenstedt I, 623: *Dulce sine somno somnium et merum figmentum*.

1449) Vgl. Bd. III, Note 1891.

1450) Frage: Ist das Licht eine seine Materie (Emanations- oder Emissions-theorie) oder Wellenbewegung „der Moleküle des Äthers" (Undulationstheorie)? Noch heute gehen beide Theorien nebeneinander her, wie die Verhandlungen über die Röntgenstrahlen zeigten. Baier meint II, 84: *Intelligi videtur corpus quoddam lucidum dependenter a substantia coeli productum*. Chemnitz, voci 1,120: *Quia Paulus* 2 Cor. 4, 6 inquit: *Deus iussit ex tenebris lucem splendescere, id est, cum essent tenebrae, Deo dicente vel iubente subito exstitit lux: ideo videtur lux quoque immediate ex nihilo creata esse*. *The Century Dictionary*, IV, 3445, sub “Light”, gibt den Stand der Kontroverse nicht genau an, wenn es dort heißt, daß Newtons "“emission theory" heutzutage ausgegeben sei.

1451) Luther, St. L. I, 32: „Das ist aber sehr wunderlich, daß Moses mit klaren Worten drei Teile macht und stellet das Firmament mitten zwischen die Wasser. Und wollte ich gerne diese Gedanken und Spekulation davon haben, daß das Firmament das Höchste und Oberste wäre über allen Dingen, die Wasser

Dritter Tag: Gott verschließt das Wasser an besondere Stellen, so daß Land und Meer entstehen, V. 9.10. Das Festland bringt sodann auf Gottes Befehlswort die Pflanzenwelt hervor. Die Pflanzen sind früher als der Same; denn Gott schafft fertige Pflanzen, die Samen tragen (מַזְרִיעַ זֶרַע [HEBREW]). Damit ist die berühmt gewordene Frage beantwortet, ob der Eichbaum oder die Eichel das *prius* sei.

Vierter Tag: Gott schuf Sonne, Mond und Sterne. Woraus (*materia ex qua*) die Sterne geschaffen wurden, wird nicht angegeben, wohl aber, wozu (*finis cuius*) und wem zugut (*finis cui*) sie vorhanden sind. Sie sollen Lichtspender und Zeitteiler für die Erde sein, 1 Mos. 1,14—18. Die Schrift lehrt kein sogenanntes astronomisches „System", wohl aber die folgenden Tatsachen: Die Erde ist früher als die Sonne, und auch das Licht ist früher als die Sonne. Die Erde ist nicht für die Sonne, sondern die Sonne für die Erde geschaffen. Sonne, Mond und Sterne sind in ihrer Existenz und Tätigkeit von der Existenz der Erde abhängig. Wenn das Ende der Erde gekommen ist, weil sie ihren Zweck erfüllt hat, nämlich die Stätte der Verkündigung des Evangeliums von dem gekreuzigten Sünderheiland zu sein, dann verschwinden Sonne, Mond und Sterne samt der ganzen gegenwärtigen Welt. Matth. 24,14: „Es wird geprediget werden das Evangelium vom Reich in der ganzen Welt zu einem Zeugnis über alle Völker, und dann wird das Ende kommen." Mit dem Ende der Erde ist das Ende aller Dinge, des Universums, πάντων τὸ τέλος (1 Petr.4,7), gekommen. Sonne, Mond und Sterne haben, einerlei welche Größe wir Menschen ihnen im Verhältnis zur Erde zuschreiben mögen, keine selbständige Geschichte und keine selbständige Bedeutung oder Verrichtung, sondern ihre Geschichte und ihre Bedeutung oder Verrichtung ist von der Erde abhängig. Das sind gewisse, in der

---

aber, so nicht über, sondern unter dem Himmel hangen und schweben, die Wolken wären, die wir sehen; daß also unter den von den Wassern geschiedenen Wassern die Wolken verstanden würden, so von den Wassern aus der Erde geschieden sind. Aber Moses sagt mit dürren und klaren Worten, daß die Wasser über und unter dem Firmament sind. Darum muß ich hier meine Gedanken gefangennehmen und dem Wort beifallen, ob ich es wohl nicht verstehe." Joh. Meißner bemerkt, *Phil. sobria, P. I, s. 3, qu. 3, p. 819: Melior pars theologorum semper intellexit aquas proprie dictas, quas Deum singulari et mirabili ratione supra firmamentum vel coelum stellatum vere et realiter reposuisse defendunt*.

Heiligen Schrift gelehrte Tatsachen. Jeder Christ, und insonderheit jeder christliche Theologe, sollte allen von Menschen aufgestellten astronomischen Theorien gegenüber sich folgendes gegenwärtig halten:

a. Die Schrift irrt nie, auch nicht in physischen Dingen. Sie ist allerdings „kein Lehrbuch der Naturwissenschaften". Ihr eigentlicher Zweck ist vielmehr der, den Weg in den Himmel durch den Glauben an Christum zu lehren.[1452] Wo sie aber, wenn auch nur nebenbei, naturwissenschaftliche Dinge lehrt, so ist sie auch da unverbrüchliche Wahrheit nach Joh. 10,35. b. Es gibt in der Schrift allerdings eine Anbequemung an menschliche Vorstellungen,[1453] aber nicht eine Anbequemung an irrige menschliche Vorstellungen. Wir sind nicht berechtigt, die Aussagen: „Und die Schrift kann doch nicht gebrochen werden" (Joh. 10, 35) und: „Dein Wort ist die Wahrheit" (Joh. 17,17) dahin zu limitieren, daß hierbei „selbstverständlich" nicht an die historischen, geographischen, naturgeschichtlichen usw. Angaben zu denken sei. c. Wir sollten uns auch daran erinnern und von andern Leuten daran erinnern lassen, daß unser menschliches Wissen in bezug auf die Dinge, welche in das astronomische Gebiet gehören, naturgemäß stark beschränkt ist, weil uns die Übersicht, nämlich der Standpunkt außerhalb der Erde, fehlt. Wie der Geograph Daniel, der sich für seine Person zu den „Kopernikanern" zählt, erinnert:"[1454a] „Alle aufgestellten Weltsysteme beruhen nicht auf Erfahrung, welche einen Standpunkt außer der Erde erfordern würde, sondern auf Schlußfolgerungen und Kombination. Alle sind und bleiben deshalb Hypothesen." d. Es ist eines Christen unwürdig, die Heilige Schrift, die er doch als Gottes eigenes Wort erkannt hat, nach menschlichen Meinungen (Hypothesen), also auch nicht nach dem sogenannten kopernikanischen Weltsystem, umzudeuten oder sich umdeuten zu lassen.[1454b]

1452) 2 Tim. 3, 15; Joh. 17, 20; 20, 31; Eph. 2, 20—22.

1453) Dies wurde ausführlich und wiederholt bei der Lehre von Gott dargelegt, z. B. wenn die Schrift von einer *praescientia Dei* oder von einem *descensus Dei* redet.

1454 a) Dr. H. A. Daniel, Handbuch der Geographie 3, 1877, S. 9.

1454 b) Insonderheit haben die, welche sich für „Kopernikaner" halten, die Untugend an sich, ihre „Weltansicht" für ein „feststehendes Resultat der Wissenschaft" zu erklären. Dies trat auch anläßlich des Handels Lisco-Knak (1868) hervor. "Lehre und Wehre" von demselben Jahre nimmt S. 325 von dem Handel, der seinerzeit große Aufregung auch in Amerika hervorrief, in der Weise Notiz, daß sie Äußerungen von Twesten und Ströbel einander gegenüberstellt.

Fünfter Tag: Gott schuf Wassertiere und Vögel, V. 20—22. Gerhard nennt den fünften Schöpfungstag den „Geburtstag" der Fische und der Vögel.[1455] In bezug auf die *materia ex qua* der Vögel findet sich bei den lutherischen Theologen eine Differenz. Sie stimmen darin überein, daß bei der sogenannten *creatio mediata,* das ist, bei der Entstehung von Kreaturen aus vorhandener Materie, jede Form der Selbsttätigkeit der Materie (Evolution) abzuweisen sei. Die seit dem ersten Schöpfungstage vorhandene Materie kommt nur in Betracht als Materie, aus der (*materia ex qua*) die

---

Es war folgendes geschehen: Der Berliner Prediger Lisco hatte in einem “kirchlichen Bericht" für die Berliner Kreissynode behauptet, die Naturwissenschaften hätten „das Weltbild der biblischen Schriftsteller" für immer zerstört, und auch kein „Orthodoxer" der Neuzeit werde noch mit der Bibel glauben, daß die Erde feststehe und die Sonne sich um dieselbe bewege. Auf diese Herausforderung hatte der Berliner Prediger Knak geantwortet: „Ja, das glaube ich; ich kenne keine andere Weltanschauung als die der Heiligen Schrift." Diese Äußerung Knaks rief unter allen, die sich „wissenschaftlich" für Copernikaner hielten, großen Zorn hervor. „L. u. W." berichtet a. a. O. [Ed.- Lehre und Wehre vol. 14 (1868), p. 325, under heading “In Berlin hat neulich…”; see **here** for Google Translation]: “Der alte Oberkonsistorialrat Twesten hat in seinem Kolleg die folgenden Worte an seine Zuhörer gerichtet: ‘Glauben Sie nicht, daß Sie als Theologen das bedauernswerte Vorrecht haben, borniert sein zu müssen.’" Auf diesen Klotz setzte Ströbel in der „Zeitschrift für luth. Theologie und Kirche", 1868, S. 734, den folgenden Keil: „Solange der Mensch seinen Kopf oben behält, wird ihm das Traumgespenst der Erdumdrehung nicht als Resultat der Wissenschaft, sondern als ein von der Gedankenlosigkeit oder Denkunfähigkeit zeugender Wahnwitz erscheinen.” Ströbel schreibt dies in der Anzeige einer Schrift von P. J. L. Füller, „Das Alte Testament dem Zweifel und dem Anstoß gegenüber". Ströbel lobt diese Schrift, rechnet es aber zu den „Rostflecken", daß Füller behauptet: “Wir Anhänger des kopernikanischen Systems wissen, was Josua und sein Heer nicht wußte." Dazu bemerkt Ströbel: „Aber das Wort (Jos. 10, 13): ‚Die Sonne stand stille’ rührt nicht vom Sohne Nuns und den Kindern Israel, sondern vom Heiligen Geiste her; soll der vielleicht auch erst bei Kopernikus in die Schule gehen? Warum blieb doch P. Füller nicht auch hinsichtlich jenes astronomischen Systems seinem Grundsatz treu: ‚Es wird wohl niemanden anfechten, der auf eigenes Denken und Prüfen noch nicht ganz verzichtet hat und noch nicht in blindem Köhlerglauben alle die unbewiesenen und unbeweisbaren Voraussetzungen und Behauptungen als Resultate der Wissenschaft hinnimmt.'" Dies meinten auch wir, wenn wir oben sagten: “Es ist eines Christen unwürdig, die Heilige Schrift, die er doch als Gottes eigenes Wort erkannt hat, nach menschlichen Meinungen (Hypothesen; cf. Dr. Daniel) umzudeuten oder sich umdeuten zu lassen." Luther ist bekanntlich gegen alle astronomischen Systeme, wenn sie über die Erfahrung hinaus für objektive Wahrheit ausgegeben werden. (*Opp. ex*., Erl. 1,35 sqq. St. L. I,33 [Ed.- see paragr. # 67; *Am. Ed*. 1, p. 27]; XI, 300 ff. [*Am. Ed*. vol. 52, p 164 ff.]) Übrigens drohten vor etwa einem Jahre die Zeitungsschreiber, daß Einsteins Relativitätstheorie dem Kopernikanismus ans Leben gehen werde.

1455) *Loci, L, De Creatione, §* 32.

unendliche Macht Gottes die Kreaturen, ein jegliches nach seiner Art, hervorbringt. Die Materie ist *principium passivum, non concurrit* [als zweiter Faktor] *cum Deo ad aliquid creandum*.[1456] Was aber die Materie betrifft, aus der die Vögel geschaffen sind, da sagen Luther und Calov: *ex aqua*, Baier und Hollaz: *ex terra*. Hollaz widerspricht (a. a. O.) dem *ex aqua* ziemlich lebhaft. Er beruft sich auf 1 Mos. 2,19: „Als Gott der HErr gemacht hatte von der Erde (מִן־הָאֲדָמָה [HEBREW]) allerlei Tier auf dem Felde und allerlei Vögel unter dem Himmel, brachte er sie zum Menschen", und behauptet, hier werde ausdrücklich mit dem „von der Erde" auch die *materia ex qua* der Vögel angegeben. Hingegen sei 1 Mos. 1,20 nur für die Fische das Wasser als *materia ex qua* genannt, und die auf die Vögel sich beziehenden Worte seien zu übersetzen: „und das Gevögel fliege auf der Erde", ohne ausdrückliche Angabe des Wassers als Entstehungselements auch der Vögel. Das müssen wir gelten lassen. Aber Hollaz übersieht, daß Kap. 2,19 das „von der Erde" nur bei der Erschaffung der Tiere steht und die Beziehung auf die Vögel nicht notwendig ist. Walther, der beide Seiten zitiert, entscheidet nicht. Wir können die Sache unentschieden lassen. Wir bewundern Gottes Schöpfungswerk sowohl an den Fischen als an den Vögeln. Hierauf lenkt Chemnitz unsern Blick (*Loci* I, 122), obwohl er das *ex aqua* annimmt.

Sechster Tag: Erschaffung der Landtiere aus der Erde, 1 Mos. 1,24; 2,19. Es ist hier gefragt worden, ob die Tiere, die jetzt in faulen Stoffen sich aufhalten, ferner die Tiere, die jetzt den Menschen schädigen, bereits ursprünglich von Gott geschaffen wurden. Wir sollten antworten: daß diese Tiere a. schon bei der Schöpfung vorhanden waren, aber d. ein anderes Gebiet der Tätigkeit hatten. Vor dem Fall gab es noch keine *φθορά* in der Natur und noch keine Auflehnung in der Tierwelt gegen den Menschen. Von den Giftpflanzen ist zu sagen, daß sie vor dem Fall entweder ihrer Beschaffenheit nach nicht giftig waren, oder doch, daß das, was jetzt für den Menschen Gift ist, ihm in seinem unverderbten Zustande nichts schadete. So Luther und Dogmatiker.[1457]

1456) Hollaz, *Examen* I. s. 3, qu. 26. Quenstedt I, 607.

1457) Vgl. die Zitate bei Baier-Walther II, 87 sq. Luther, St. L. I, 249 ff. Gerhard, *Loci, L. De Creatione*, § 33 -. *Si quaeratur de herbis venenatis, de bestiis noxiis ete., respondemus verbis Augustini de Gen. ad literam 1.3, c. 15: „Creata animalia noxia nihil homini nocuissent, si non peccasset. Puniendorum namque vitiorum et terrenorum vel probandae vel perf-*

Schließlich schuf Gott am sechsten Tage den Menschen. Die Herrlichkeit des Menschen vor den andern Geschöpfen ist in den folgenden Umständen der Schöpfung angezeigt: 1. Der Schöpfung des Menschen geht eine Beratung des dreieinigen Gottes voraus: „Laßt uns Menschen machen!" 1 Mos. 1, 26. 2. Gott tut etwas Besonderes bei der Schöpfung des Menschen, indem er bei derselben nicht wie bei der Schöpfung der Tiere spricht: „Die Erde bringe hervor", sondern den Leib des Menschen aus einem Erdenkloß bildet (יָצַר [HEBREW]) und ihm durch einen besonderen Akt den Lebensodem einbläst. 1 Mos. 2,7. 3. In der Einblasung des Lebensodems finden wir mit Recht angedeutet, daß der Mensch eine vom Lebensprinzip der Tiere verschiedene, vernünftige und unsterbliche Seele habe; [1458] aber nicht ist damit gelehrt, daß die menschliche Seele ein Ausfluß des göttlichen Wesens oder ein Teil von Gott sei (Pantheismus). 4. Besonders ist hinzuweisen auf die Erschaffung des Menschen nach Gottes Bild (בְּצַלְמֵנוּ [HEBREW] und כִּדְמוּתֵנוּ [HEBREW] 1 Mos. 1,26), wodurch dem Menschen Gotteskenntnis und vollkommene Gerechtigkeit und Heiligkeit anerschaffen wurde. Dies ist näher darzulegen im ersten Teil der Anthropologie unter dem Abschnitt „Der Mensch vor dem Fall". 5. Die Einsetzung des Menschen zum Herrscher über die Erde und deren Bewohner. 1 Mos. 1,26—28.[1459]

---

ciendae virtutis causa nocere coeperunt; fuerunt ergo creata innoxia, sed propter peccatum facta sunt noxia." Andrew White, *The Warfare of Science*, I, 30, versucht hier zu spotten. Er sagt: "Luther, who followed St. Augustine in so many other matters, declined to follow him fully in this [nämlich daß es „überflüssige" Tiere gebe]. To him [Luther] a fly was not merely superfluous, it was noxious — sent by the devil to vex him when reading." Für White ist alles, was die Schrift über die Schöpfung, den Sündenfall und die Folgen des Sündenfalls lehrt, lediglich Mythus.

1458) Lukas Osiander in seinem Bibelwerk zu 1 Mos. 2, 7: *Factus est homo animal vivum, sed rationale, non brutum; non enim reliquis animalibus vitam inspirasse Deus dicitur sicut homini*.

1459) Wir fügen hier nur noch einige Worte Luthers zu 1 Mos. 2, 7 bei, *Opp. exeg. Erl. I, 104 sqq.*, St. L. I, 101 ff.: *Hic redit Moses ad opus sexti diei et ostendit, unde cultor terrae venerit, nempe, quod Deus eum finxerit ex gleba, sicut figulus manu ex luto fingit ollam. Ideo supra non dixit, sicut de aliis creaturis: Producat terra hominem; sed: „Faciamus hominem", ut ostendat excellentiam generis humani et revelet Dei consiUum singulare, quo usus est in condendo homine, etsi posthac homo crescit et multiplicatur eodem modo quo reliquae bestiae. . . . Sed in prima conditione ostendit Moses, maximam esse dissimilitudinem, siquidem singulari tum consilio, tum sapientia, humana natura condita et digito Dei formata est. Haec dissimilitudo, quae inter originem hominis et pecudum est, etiam ostendit immorta*-

Dichotomie und Trichotomie. ^

Die Annahme, daß der Mensch aus drei wesentlich verschiedenen Teilen bestehe, aus dem σώμα, als dem materiellen Teil, aus der ψυχή, als dem niederen oder animalen Lebensprinzip, das der Mensch mit den Tieren gemeinsam habe, und aus dem πνεύμα, als dem höheren oder geistigen Lebensprinzip, wodurch sich der Mensch von den Tieren unterscheide, ist durch Schriftstellen wie Luk. 1,46.47 und 1 Thess. 5, 23 nicht genügend gestützt. An der ersten Stelle („Meine Seele, ψυχή, erhebt den HErrn, und mein Geist, πνεύμα, freuet sich Gottes, meines Heilandes") stehen Seele und Geist offenbar im Sachparallelismus. Der Gedanke: „Mein niederes Lebensprinzip" erhebt den HErrn, und „mein höheres Lebensprinzip" freut sich Gottes, meines Heilandes, liegt dem Kontext fern. In den Worten 1 Thess. 6, 23: τό ολόκληρον υμών τό πνεύμα και ή ψυχή και τό σώμα ist von der fortgesetzten Heiligung der Christen angesichts des Jüngsten Tages die Rede, und da empfiehlt sich, πνεῦμα überhaupt nicht als natürlichen Bestandteil des

---

litatem. Etsi enim omnia reliqua opera Dei plena admirationis et valde magnifica sunt, tamen hominem hoc arguit esse praestantissimam creaturam, siquidem Deus in eo condendo consilium adhibet et novo modo utitur. Non relinquit eum fingendum terrae, sicut bestiae et arbores. Sed ipse eum format ad imaginem sui, tamquam participem Dei et qui fruiturus sit requie Dei. Itaque Adam, antequam a Domino formatur, est mortua et iacens gleba; eam apprehendit Deus et format inde pulcherrimam creaturam, participem immortalitatis. Haec si Aristoteles audiret, solveretur in cachinnum et iudicaret, esse, etsi non insuavem, tamen absurdissimam fabulam, quod homo quoad originem suam primam fuisset gleba, formatus autem sit divina sapientia et sic conditus, ut esset capax immortalitatis. Nam etiamsi qui ex philosophis, ut Socrates et alii, asseruerunt immortalitatem animorum, tamen a reliquis philosophis irrisi et tantum non explosi sunt. Sed annon magna est fatuitas, sic offendi rationem, cum videat adhuc hodie plenam admirationis esse hominis generationem? An enim non absurdum iudi-cabis, hominem, qui in aeternum victurus est, nasci quasi ex ima guttula seminis in lumbis patris? Maior in hoc fere absurditas est, quam quod Moses dicit, de gleba digitis Dei formata. Sed ratio hoc modo ostendit, se plane nihil scire de Deo, qui sola cogitatione ex gleba facit non semen hominis, sed ipsum hominem, et, quod postea Moses dicit, ex costa viri facit feminam. Haec prima hominis origo est. Creato autem sic masculo et femina postea ex eorum sanguine divina benedictione generatur homo. Quamquam autem haec cum brutis communis generatio est, non tollit tamen illam gloriam originis nostrae primae, quod sumus vascula Dei ab ipso Deo ficta, quod ipse est figulus noster, nos autem lutum eius, sicut Iesaias sexagesimo quarto loquitur.

Menschen, sondern als eine Bezeichnung des ganzen geistlichen Wesens des wiedergebornen Menschen zu fassen, wobei dann καί ή ψνχη καί το σώμα eine nachgebrachte Näherbestimmung zu όλόκληρον υμών το πνεύμα und diesem subordiniert ist. Für die Dichotomie sprechen entscheidend Stellen wie Matth. 10, 28: „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten und die Seele nicht mögen töten; fürchtet euch aber vielmehr vor dem, der Leib und Seele verderben mag in die Hölle." Hier wird der Mensch nach seinem ganzen Wesensbestand (nach seiner „Totalität") beschrieben, und doch werden nur „Leib" und „Seele" nebeneinander genannt. Hierher gehört auch Matth. 6,25. Daß Seele und Geist dem Wesen nach dasselbe oder Wechselbegriffe sind, geht auch daraus hervor, daß die nach Ablegung des Leibes aus diesem Leben Geschiedenen sowohl Geister (πνεύματα) als auch Seelen (ψνχαί) genannt werden.[1460] Die neueren Theologen sind geteilter Meinung;[1461] die lutherischen Dogmatiker sind fast einstimmig Dichotomisten.[1462])

Die Einheit des Menschengeschlechts. ^

Es gibt weder Menschen vor Adam (Präadamiten) [1463] noch Menschen neben Adam (Koadamiten),[1464] sondern alle Menschen sind Adamiten, das heißt, Adam ist der erste Mensch und der einzige Stammvater des ganzen Menschengeschlechts. Dies ist nicht ein theologisches Problem, sondern eine in der Schrift klar geoffenbarte Lehre. 1 Mos. 1,26—28: ein Elternpaar; Apost. 17,26: εξ ενός αίματος; Röm. 5,12: „Durch einen Menschen ist die Sünde kommen in die Welt." Damit stimmen neuere Naturforscher überein.[1465] Das Weib hat Gott nicht selbständig aus einem Erdenkloß und durch Einblasung des Lebensodems geschaffen, sondern aus einem Bestandteil des Mannes (Rippe) gebildet (XXX [HEBREW]). Das Weib (אִשָּׁה [HEBREW]) kommt von dem Manne (XXX [HEBREW]), und zwar nach Leib und Seele."[1466]

1460) 1 Petr. 3, 19. — Offenb. 6, 9. 1461) Luthardt, Komp.11, S. 166 f.

1462) Vgl. die Antithese bei Quenstedt, I, 738 sq., und die Zitate bei Baier-Walther, II, 91 sq.

1463) So Isaak la Peyrere († 1676) u. a.: Adam ist nur der Stammvater der Juden. Baier-Walther II, 93, Antithese. Neuerdings Schelling, E. v. Bunsen, M'Causland, Zöckler, RE.2 IX, 583.

1464) Polygenismus oder Autochthonismus. Die Hellenen wollten nicht von den „Barbaren" abstammen. Zöckler, a. a. O.

1465) Luthardt, Apologie 1,76. Zöckler, a. a. O., S. 583 ff.

1466) So Luther, Quenstedt usw. Luther, *Opp. ex. Eri. I, 162: Sic accipio, quod non nudam costam, sed vestitam carne acceperit Dominus, sicut*

Einzelnes zum biblischen Schöpfungsbericht. ^

1. Ob Moses den Schöpfungsbericht durch unmittelbare göttliche Offenbarung empfing oder aus der Überlieferung der Erstgeschaffenen hatte, die ihrerseits von Gott belehrt waren, braucht nicht zum entscheidenden Streitpunkt gemacht zu werden."[1467] Jedenfalls ist der biblische Schöpfungsbericht Gottes eigener Bericht, weil alle Schrift von Gott eingegeben ist. Der biblische Schöpfungsbericht trägt auch für die menschliche Vernunft erkennbar den göttlichen Stempel, besonders auch wenn wir ihn mit den Schöpfungssagen anderer Völker vergleichen."[1468] — Weil die modernen Theologen die Schrift nicht als Gottes Wort und daher auch den biblischen Schöpfungsbericht nicht als Gottes Bericht erkennen können, so endigen die Komplimente, die sie dem biblischen Bericht machen, naturgemäß mit einer Kritik, die dem unfrommen Ich des theologisierenden Individuums entstammt."[1469]

Adam infra dicit: „Hoc est ox ex ossibus meis et caro de carne mea.“ Porro hoc quoque fecit Dominus per verbum, suum, ne putemus, eum chirurgi more sectione aliqua usum esse.* Quenstedt 1, 731: *Costa, ex qua mulier formata est, non mortua fuit aut inanimis, sed animata, utpote de vivo corpore· divina manu sumpta. Atque ita Eva secundum animam et corpus eas ea producta est, non vero anima Evae a Deo immediate creata est ex nihilo ipsique divinitus indita, sed costa Adami fuit animae humanae ad Evam tradux, hoc est, extitit ea non immediata creatione, sed propagatione et traductione.. Ex costa animata animata formata est mulier, Gen. 2, 22*.

1467) Vgl. Luther zu 1 Mos. 25, 5. 6. St. L. 1,1758.

1468) Zöckler, RE.2 XIII, 631 ff.

1469) Dies trifft auch zu in bezug auf Zöckler, wenn wir RE.2 XIII, sub-„Schöpfung", S. 629 ff., mit S. 644 ff. vergleichen. Zöckler sagt zunächst: „Gibt es nur einen lebendigen persönlichen Gott, so kann nichts in der Welt anders als durch den absoluten Macht- und Liebeswillen dieses einen Gottes seinen Ursprung genommen haben; seine Schöpfertätigkeit muß die Ursache der Existenz des Inbegriffs aller Wesen sein, die nicht selbst Gott find. Dieser allein wahre Schöpfungsbegriff findet sich nirgends reiner aufgefaßt und durchgeführt als in den beiden Urkunden des biblischen Monotheismus, dem Alten und dem Neuen Testament"; S. 644 ff. aber bezeichnet Zöckler z. B. „die starr buchstäbliche Fassung des Sechstagewerkes als eines genau 6x24 stündigen Zeitraums, wie sie seit Luther in der orthodoxen Dogmatik allgemein üblich wurde", „als Nachwirkungen des abstrakt monotheistischen Schöpfungsbegriffs des älteren Judentums". Sehr ernstlich fordert Zöckler auch einen Ausgleich „mit den unumstößlich feststehenden Tatsachen der geologischen und astronomischen Wissenschaft”. Er will, „unbestimmbar lange Zeiträume einer vormenschlichen Entwicklungsgeschichte unsers Erdballs". Daß das Licht vor der Sonne und die Sonne erst nach der Erde ge-

2. 1 Mos. 1 und 2 haben wir nicht zwei verschiedene Schöpfungsberichte, sondern 1 Mos. 2 gibt sich deutlich als ein weiter ausgeführter Bericht über die Schöpfung und den ersten Wohnplatz des Menschen zu erkennen. Daß Kap. 2 Gott יְהוָֹה אֱלֹהִים [HEBREW] heißt, während

---

schaffen ist, beseitigt Zöckler „durch die Annahme, daß die Darstellung in 1 Mos. 1, 14—19 eine optische oder bloß phänomenologische sei". Um den mosaischen Schöpfungsbericht mit „den Resultaten der wissenschaftlichen Forschung" in Einklang zu bringen, greift Godet, der nicht zum liberalen Flügel der neueren Theologen .gehört, zu der Visionstheorie und entwirft ein „Gemälde" vom Hexaemeron, das nicht bloß entfernt an einen Roman erinnert. Er schreibt in seinen Bibelstudien (Erster Teil, zum A. T., Hannover 1875, S. 101 ff.): “Wir sitzen mit dem Manne Gottes auf dem Berge. Dunkel herrscht rings um uns her. Um uns und in uns waltet jene Stille, die göttlichen Offenbarungen vorangeht. Der prophetische Sinn, den von Natur jeder besitzt, wacht aus in uns, und wie St. Johannes aus der Felseninsel Patmos im Gesichte die letzten Weltzeiten und gewissermaßen ihr Ausmünden in die Ewigkeit geschaut hat, so schauen wir den Anfang des Weltalls, sehen gleichsam den Strom der Zeiten Hervorbrechen aus den Quellen der Ewigkeit. In dieser feierlichen Finsternis schlägt ein dumpfes Geräusch an unser Ohr wie von einem Meere, das ein mächtiger Wind bewegt, dessen Oberfläche in gewaltigen Wogen sich hebt und senkt und dessen Wellen zusammenschlagen und sich aneinander brechen. Das Geräusch rührt von dem Ozean her, in den unsere ganze Erde noch wie in ein Leichentuch eingehüllt ist. Der bewegende Wind ist der Hauch des Geistes Gottes, der über diesem Ei voller Geheimnisse brütet, damit aus demselben eine Welt voll Wunder, eine Menschheit, ein Christus hervorgehe. Wir fühlen es: dies Dunkel ist nicht das der Grabesnacht, sondern das der fruchttragenden Nacht, die alles Lebens Wiege ist. Und in diesem Dunkel, das nur einen Augenblick währt, find zahllose Jahrhunderte zusammengedrängt, all die Zeiten, welche seit Erschaffung der Materie bis zur Gestaltung der festen Erdrinde und bis zur Verdichtung der Wasser auf ihrer Oberfläche verflossen find. Plötzlich bricht eine Stimme die Stille dieser langen Nacht: ‚Es werde Licht!' Sogleich beleuchtet ein Lichterguß die Szene, und nach allen Seiten des Horizonts sprühen schimmernde Garben. Es ist eine lichtvolle Strahlenkrone, wie die, welche hin und wieder den Bewohnern des hohen Nordens während ihrer monatelangen Nächte aufleuchtet. Bei diesem Lichte nehmen wir durch die dichten Nebel hindurch, welche die Erde bedecken, die uferlose Wasserfläche wahr rings um uns her. Von Zeit zu Zeit regen heiße Dämpfe, welche aus dem Vulkan im Erdinnern aussteigen, die Wogen aus und heben einen Boden an ihre Oberfläche empor, der aber bald wieder unterfinkt. Die Lichtstrahlen verlieren allmählich ihren Glanz, erbleichen mehr und mehr und erlöschen zuletzt wieder ganz. Wir hören nur noch das Rauschen der großen Wasser, die uns umfluten. Dunkel umgibt uns. In diesem einen Tage aber haben wir die Darstellung von Tausenden von Tagen gesehen, die über unserer Erde aufleuchteten, ehe ein Menschenauge da war, das sie beobachtet hätte. Von neuem erschallt die Stimme: ‚Es werde eine Ausdehnung in der Mitte der Wasser, und die sei eine Scheidung zwischen den unteren und den oberen Wassern!' Wieder wird es Tag” usw.

Kap. 1 אֱלֹהִים [HEBREW] zur Bezeichnung Gottes dient, hat sachlichen Grund, da Kap. 2 Gottes Tun in bezug auf den Menschen insonderheit geschildert wird und uns somit in Kap. 2 der Anfang der Geschichte der Menschen vorliegt."[1470]

3. Der Streit um die beste Welt. Daß die Welt, wie Gott sie schuf, gut ist, wissen wir aus 1 Mos. 1,31: „Gott sah an alles, was er gemacht hatte, und siehe da, es war sehr gut" (טֹוב מְאֹד [HEBREW]). Ob diese Welt die beste sei in dem Sinne, ob Gott nicht noch eine bessere Welt habe schaffen können, ist eine unnütze Frage, da Gottes Wille der Maßstab aller Dinge, also auch der Güte und Schönheit, ist. Die Güte der Kreaturen besteht darin, daß sie so beschaffen sind, wie Gott sie haben wollte. Axiom: *Causam exemplarem (Muster, pattern) creationis ideae divinae rerum creandarum constituunt.*[1471]

Der Endzweck der Welt. ^

Über den Endzweck der Welt lehrt die Schrift, daß Gott alles um seiner selbst willen (Spr.16,4: „Der HErr macht alles um sein selbst willen") oder zu seiner Ehre geschaffen habe (Ps. 104: Lob Gottes aus dem Reich der Natur). Daher werden nicht nur die Menschen (Ps. 104,1 ff.), sondern auch alle vernunftlosen Kreaturen aufgefordert, Gott zu loben (Ps 148). Als Eigenschaften Gottes, die in dem Schöpfungswerk besonders hervortreten, nennt die Schrift Gottes Allmacht (Ps. 115,3: „Unser Gott ist im Himmel; er kann schaffen, was er will"), Gottes Weisheit (Ps. 104,24 und Ps. 136,5: בְּחָכְמָה [HEBREW] und בִּתְבוּנָה [HEBREW]) und Gottes Güte (Ps. 136 mit dem wiederkehrenden Satz: „denn seine Güte währet ewiglich"). Die Rede, daß es eine Gottes unwürdige Vorstellung sei, nämlich Selbstsucht auf seiten Gottes ausdrücke, wenn er alles um seiner selbst willen und zu seinem Lobe erschaffen habe, ist a. unwissenschaftlich, weil sie den majestätischen Gott nach dem Maß der Menschen mißt, b. atheistisch, weil sie den Kreaturen ein selbständiges Dasein neben Gott zuschreibt.

1470) Siehe bei Fürbringer, Einleitg. in d. A. T., St. L. 1913, den ganzen Abschnitt „Der Pentateuch", S. 16 ff. Ferner: „L. u. W." 25, 321 ff. Jean Astruc, ein französischer Arzt († 1766), „der Vater der Quellenhypothese". Sein Buch erschien 1753 in Brüssel unter dem Titel *Conjectures sur les memoires originaux dont il paroit que Mose s'est servi pour composer le livre de la Genese*.

1471) Baier-Walther II, 96.

Schlußbemerkungen. ^

Daß die Schöpfung als ein *opus Dei ad extra* ein Werk des dreieinigen Gottes ist, wurde schon bei der Lehre von Gott ausführlich dargelegt. Von drei Schöpfern oder von einer „Verteilung" des Schöpfungswerkes auf die drei Personen zu reden, ist Wider die Schrift und ärgerlich. Wie das nur einmal vorhandene göttliche Wesen, *una numero essentia*, jeder Person ganz und ungeteilt zukommt, so kommen auch jeder Person ganz und ungeteilt alle *opera ad extra*, inklusive der Weltschöpfung, zu. Es sind *eaedem numero actiones*."[1472] Aber selbst Philippi ist die Redeweise entfallen: „Wir sehen hier [bei der Schöpfung] die Wirksamkeit auf alle drei [Personen] ziemlich gleichmäßig verteilt."[1473] Die lutherischen Theologen weisen alle Gedanken an eine „Schöpfungsgesellschaft" (*causae sociae creationis*) entschieden ab.[1474] Wie ent-

---

1472) Siehe die Abschnitte „Der Kamps gegen die Leugner des einen Gottes" und „Einwände gegen die Homousie oder die Einheit Gottes", S. 461—474.

1473) Glaubenslehre 3 II, 126. Daß Philippi sich für seine Redeweise nicht auf die sogenannten *particulae diacriticae εκ, διά, εν* berufen kann, wurde schon oben, S. 471 f., gezeigt. Ebenso sagt Luther, indem er sich auf die diakritischen Partikel bezieht, zu Joh. 1, 3, St. L. XII, 157 s.: „Nun behält die Schrift die Weise, daß sie spricht, die Welt sei durch Christum und vom Vater und im Heiligen Geist geschaffen, welches alles seine Ursache hat, wiewohl nicht genugsam erforschlich noch aussprechlich. Doch ein wenig anzuführen, brauchet sie solche Weise darum, also zu reden, daß angezeiget werde, wie nicht der Vater von dem Sohn, sondern der Sohn bon dem Vater das göttliche Wesen habe und der Vater die erste, ursprüngliche Person in der Gottheit sei. Darum spricht sie nicht, daß Christus habe die Welt durch den Vater gemacht, sondern der Vater durch ihn, daß der Vater die erste Person bleibe und von ihm, doch durch den Sohn, alle Dinge kommen. Aus solche Weise redet auch Johannes, Kap. 1, 3: ‚Alle Dinge sind durch ihn gemacht', und Kol. 1,16: ‚Alle Dinge bestehen durch ihn und in ihm', und Röm. 11, 36: ‚Alle Dinge sind aus ihm, durch ihn und in ihm.'" Wir faßten dies S. 471 so zusammen: „Wie es eine Ordnung, nicht aber eine Unterordnung in den drei Personen gibt (*ordo in modo subsistendi*), so gibt es auch eine Ordnung in der Wirksamkeit der Personen (*ordo in modo operandi)"*, ohne Unterordnung.

1474) Baier-Walther II, 95: *Unam, inquam, causam [efficientem creationis], non tres causas socias. Potentia enim creandi trium personarum unica est*. Quenstedt behandelt die Frage, ob die drei Personen der Gottheit *causae sociae creationis dicendae sint* sint, in einer besonderen quasstio sehr ausführlich, *8ysstema* I, 602 sqq., und beantwortet die Frage negativ durch den Hinweis auf die *una numero essentia divina* und die *eaedem numero actiones divinae ad extra*.

schieden Luther es ablehnt, von drei Schöpfern zu reden, sahen wir bereits oben (S. 511).

Die Schöpfung ist ein freier, nicht ein notwendiger Akt Gottes, Ps. 115,3: כֹּל אֲשֶׁר־חָפֵץ עָשָׂה [HEBREW]. Die Annahme, daß die Weltschöpfung ein notwendiger Akt war, schließt konsequenterweise den Pantheismus in sich und hebt den Gottesbegriff auf. Wie bei der Erlösung durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes,[1475] so ist auch bei der Schöpfung der Welt Gott als *causa libera* festzuhalten.[1476]

Die göttliche Vorsehung oder die Erhaltung und Regierung der Welt. ^

(***De providentia Dei***.)

1. Der Begriff der göttlichen Vorsehung. ^

Wie Gott die Welt erschaffen hat, so erhält er sie auch. Kol. 1, 16. 17: έν αντώ έκτίσθη τα πάντα . . . και τα πάντα Ιν αύτ'φ συνέστηκεν. Diese Tatsache nennen wir nach allgemein üblichem Sprachgebrauch die göttliche Vorsehung, *providentia Dei*. Wir verstehen also unter der göttlichen Providenz die tatsächliche Erhaltung und Regierung des Universums und aller einzelnen Kreaturen durch Gottes Allgegenwart und allmächtige Wirkung. Gleichbedeutend mit proviäentia sind die griechischen Ausdrücke πρόνοια und διοίκησις gebraucht worden. Die Erschaffung und Erhaltung der Welt gehören eng zusammen, wie sie auch Kol. 1, 16. 17 eng verbunden nebeneinander stehen. Gott hat sich nach Erschaffung der Welt weder ganz noch halb noch im geringsten von der Welt zurückgezogen, sondern er bleibt der Welt im Größten und Kleinsten gegenwärtig und

---

1475) Bd. II, S. 5, und Note 13.

1476) Quenstedt I, 693: *Neque causa creationis προηγούμενη ulla fuit praeter solius Dei non ex necessitate naturae, sed ex libertate voluntatis se communicantis beneplacitum*. Baier II, 96: *Vid. Ps. 136, 5 sqq., ubi memoratis operibus creationis semper additur formula: „Quoniam in saeculum benignitas eius*" (חַסְדּוֹ [HEBREW]). Richtig auch Kirn, Grundriß der Evangelischen Dogmatik 3, S. 59: „Nach biblischer Anschauung ist die Welt nicht durch notwendige Emanation aus Gott, auch nicht durch die Evolution eines ewigen Weltstoffs aus sich selbst entstanden, sondern durch Gottes freien Schöpferwillen ins Dasein gerufen worden."

erhält sie durch seine göttliche Kraft und Wirkung. Dadurch allein hat die Welt ihren Bestand. Würde Gott sich von der Welt zurückziehen, so würde die Welt spurlos verschwinden. Würde Gott sich von einem Teil der Welt zurückziehen, so würde dieser Teil der Welt zu existieren aufhören. Dies ist klar durch die Worte τά πάντα iv αντφ αννέατηκεν ausgesagt. Den Begriff der Welterhaltung hat dem Irrtum gegenüber wohl niemand auf Grund der Schrift klarer beschrieben als Luther. Man hat sich, um die jetzt bestehende Welt ganz oder teilweise aus Gottes Hand zu nehmen und den „Naturgesetzen" zu überliefern, auf 1 Mos. 2,2 berufen, wo es heißt, daß Gott am siebenten Tage von allen seinen Werken, die er gemacht hatte, ruhte. Dagegen sagt Luther zu dieser Stelle:[1477] „Der Sabbat oder die Ruhe am Sabbat bedeutet das, daß Gott darin so (*sic*) geruhet habe, daß er nicht einen andern Himmel oder eine andere Erde schaffete (*aliud coelum et aliam terram*), und meinet daS nicht, daß Gott aufgehört habe, Himmel und Erde, so er geschaffen hatte, zu erhalten und zu regieren. Denn auf was Weise und wodurch Gott Himmel und Erde geschaffen habe, hat Moses im vorigen Kapitel klar gelehrt, nämlich daß Gott durch das Wort alles geschaffen habe, wie er denn sprach: ‚Das Meer errege sich mit Fischen, die Erde bringe hervor Laub und Gras, dazu Tiere' usw. Solche Worte bleiben noch heute und sind kräftig; darum sehen wir, daß die Mehrung für und für geht und geschieht, ohne Ende. Und wenn auch die Welt unzählige Jahre stehen sollte, so würde doch die Kraft dieser Worte nicht vergehen, sondern würde eine ewige Mehrung sein, aus Kraft und Macht dieses Wortes oder, daß ich es so nenne, dieser ersten Gründung. Darum ist die Frage leicht aufzulösen: Mott ruhete von seinen Werken', das ist, er ließ sich begnügen (*contentus fuit*) an dem Himmel und der Erde, die er dazumal durch das Wort geschaffen hatte, schuf nicht einen neuen Himmel oder eine neue Erde oder neue Sterne und neue Bäume, und wirket Gott dennoch immerzu, sintemal er die Kreatur, so er einmal geschaffen, nicht verlassen hat, sondern regiert und erhält sie durch die Kraft seines Wortes. So hat er nun geruhet von der Schöpfung und nicht von der Erhaltung und Regierung." Luther sagt daher auch geradezu:[1478] „Wir Christen wissen, daß bei Gott schaffen und erhalten ein Ding ist" (*idem est creare et conservare*). Wenn wir gegen den Satz, daß die göttliche Providenz

---

1477) St. L. I, 91 f. 1478) St. L. 1,1539.

auch als fortgesetzte Schöpfung (*creatio continuata*) beschrieben werden könne, Bedenken haben, so weist dies stark darauf hin, daß wir inadäquate Vorstellungen sowohl von der Schöpfung als auch von der Erhaltung der Welt bei uns beherbergen. Vielleicht hat sich bei uns der Gedanke vorgedrängt, daß die Welt wenigstens teilweise sich in den Händen der „Naturgesetze" oder der *causae secundae* befinde. Näheres hierüber später.

Die Tatsache der göttlichen Vorsehung kann und soll schon aus dem Reich der Natur (Apost. 14, 17: „Gott hat sich selbst nicht unbezeugt gelassen" usw.) sowie aus der Geschichte (Apost. 17,26—28: „Gott hat gemacht, daß von einem Blut aller Menschen Geschlechter auf dem ganzen Erdboden wohnen" usw.), also vermittelst der Vernunft, erkannt werden. Aber wegen der Blindheit und der Verkehrtheit des menschlichen Herzens wird die göttliche Vorsehung auch an vielen Stellen der Heiligen Schrift gelehrt. So von Christo selbst in ausführlicher Darlegung Matth. 6, 26—32: „Sorget nicht für euer Leben, was ihr essen und trinken werdet. . . . Sehet die Vögel unter dem Himmel an: sie säen nicht, sie ernten nicht, sie sammeln nicht in die Scheunen, und euer himmlischer Vater nähret sie doch. . . . Schauet die Lilien auf dem Felde, wie sie wachsen. ... So denn Gott das Gras auf dem Felde also kleidet" usw. Matth. 5,45: Gott τον ήλιον αντον άνατέλλει. So bezeugen Paulus und Barnabas zu Lystra den Heiden Apost. 14,17: „Gott hat sich selbst nicht unbezeugt gelassen, hat uns viel Gutes getan und vom Himmel Regen und fruchtbare Zeiten gegeben." Und Paulus zu Athen, Apost. 17,28: „In ihm leben, weben und sind wir." Die Schrift lehrt auch, daß die Erhaltung und Regierung der Welt als ein *opus ad extra* ein Werk des dreieinigen Gottes ist. Joh. 5,17—19 sagt der Sohn Gottes gerade in bezug auf die Erhaltung der Welt: "Ό πατήρ μον εως άρτι έργάζεται, κάγώ Εργάζομαι. Besonders aber betont die Schrift zum Trost der Christen, daß der Sohn Gottes, der Mensch geworden ist, also auch nach der menschlichen Natur, nach der er unser Bruder ist, alle Dinge regiert und in Existenz erhält. Eph. 1,20—23: Ό άναβάς νπεράνω πάντων των ονρανών, ϊνα πληρώσγ] τά πάντα.[1479]

Das Objekt der göttlichen Vorsehung. Die Schrift nennt als Objekt der göttlichen Vorsehung sowohl τά πάντα, Kol.

1479 Die ausführliche Darlegung Bd. II, 183 ff.

1,17, als auch die einzelnen Dinge, welche das Universum bilden: die Pflanzen, Matth. 6, 28—30; die Tiere, Matth. 6, 26; die Menschen, Apost. 17,25—28. Im Zentrum der göttlichen Vorsehung steht die Kirche. Die Schrift lehrt ausdrücklich, daß alle Dinge und alle Vorgänge im Himmel und auf Erden der Kirche dienen müssen. Röm. 8, 28: τόϊς ἀγαπῶσιν τον ϑεόν müssen alle Dinge zum besten dienen. Matth. 24,14: Die Welt steht nur noch um der Kirche willen. Hebr. 1,14: Die Engelwelt ist in den Dienst der Kirche gestellt.

Einwände gegen die göttliche Providenz.

Gegen eine göttliche Providenz, die alle Dinge umfaßt, ist der Einwand erhoben worden, daß Gott dadurch beschwert und das Kleine im Vergleich mit dem Großen zu stark berücksichtigt werde. Es liegt auf der Hand, daß durch dieses Argument der Gottesbegriff aufgehoben wird. Der allmächtige und allwissende Gott wird nach menschlichem Maßstab gemessen. Die Herrlichkeit (δόξα) des unvergänglichen Gottes wird in ein Bild gleich dem vergänglichen Menschen verwandelt, Röm. 1, 23. Daß atheistische Heiden wie Demokrit, Epikur u. a. die göttliche Providenz verspottet und ein Altweibermärchen genannt haben,[1480] nimmt uns nicht wunder. Aber befremdlich ist, daß auch innerhalb der christlichen Kirche ein Mann wie Hieronymus Worte schreiben konnte wie diese: [1481] *Caeterum absurdum est, ad hoc deducere Dei maiestatem, ut sciat per momenta singula, quot nascantur culices quotque moriantur; quae cimicum, pulicum et muscarum sit in terra multitudo, quanti pisces in aqua natent. ... Non sumus tam fatui adulatores [!] Dei, ut, dum potentiam eius etiam ad ima trahimus, in nosmet ipsos iniurii simus, eandem rationabilium et irrationabilium providentiam*. Gerhard versucht vergeblich, Hieronymus' Worten einen guten Sinn unterzulegen.[1482] Hieronymus hat hier, wie öfter, ge-

---

1480) Zitate bei Quenstedt I, 768 sqq.

1481) *Com. in Habac.* 1; bei Quenstedt I, 769.

1482) Gerhard sagt nämlich *Loci, L. De Provid., § 58: Nisi hoc dictum ita accipias, quod Deus quidem singula exacte cognoscat, non tamen modo cognoscendi, qui fit per momenta et intervalla successive, sed notitia intuitiva, qua omnia ἀϑρόως, simul, aspicit, detrahet laudi divinae providentiae*. Gerhard meint also, Hieronymus habe vielleicht nur sagen wollen, Gott erkenne alle Dinge nicht nacheinander, sondern zugleich. Aber jene Worte lassen sich nicht so verstehen. Hieronymus ist ja besorgt, die Menschen möchten zu kurz kommen,

schlafen. Aber wir brauchen deshalb mit ihm nicht zu scharf ins Gericht zu gehen, wenn wir bedenken, daß er nur das ausspricht, was wir alle nur zu oft denken. Nach unserm natürlichen gottentfremdeten Sinn vergessen wir sogar, daß Gott für uns, seine Kinder, sorgt. Daher die Ermahnungen unsers Heilandes Matth. 6,25—32: „Sorget nicht für euer Leben" usw. „O ihr Kleingläubigen!" Matth. 10,30: „Nun aber sind auch eure Haare auf dem Haupt alle gezählet." Die ganze Frage, ob die göttliche Providenz sich auch auf die geringsten Tiere erstrecke, erledigen Kirchenväter und alte Theologen durch das schriftgemäße Axiom: *Si non est iniuria et probrum Dei, minutissimas quasque res fecisse, multo minus probrum illius factas regere.*[1483)]

---

wenn Gott sich auch um die kleinen vernunftlosen Tiere im einzelnen kümmere. Gerhard weist l. c. daraus hin, daß die Schrift ausdrücklich das lehrt, was Hieronymus' Worte abzulehnen scheinen.

1483) Zitate aus den Kirchenvätern bei Quenstedt, 1. c., § 59. Walther zitiert in *Comp*. Baier-Walther [Ed. – 2, 164-165; HathiTrust] die folgenden Worte aus Rambachs „Schriftmäßige Erläuterung der Grundlegung der Th.", 1738, S. 157 f.: „Gegenstand der göttlichen Vorsehung sind alle geschaffenen Dinge, keins ausgenommen, sichtbare und unsichtbare, lebendige und leblose, Himmel, Erde und Meer, und alles, was darinnen ist. Wie er alles geschaffen hat, so erstreckt sich auch seine Vorsehung aus alles. Er erhält 1. die unsichtbaren Geschöpfe, die Engel; denn die guten können sich ohne seine Weisheit nicht regieren und ohne seine Kraft nicht erhalten, die bösen ohne seine Erlaubnis nicht schaden, und er setzt ihrer Bosheit Ziel und Schranken; 2. die sichtbaren Kreaturen, und darunter die Menschen nicht allein, als das edelste Geschöpf, sondern auch alle unvernünftigen Tiere. In Ägypten müssen Frösche und Läuse seine Befehle ausrichten. Es erstreckt sich aber solche Vorsorge über alle Gattungen, über alle Arten, ja über alle Einzelwesen (Individuen) einer jeden Gattung; z. B. Gott sorgt nicht nur für die Gattung der Kreaturen, die Vögel heißen, sondern für eine jede Art, Störche, Schwalben, Sperlinge, ja für ein jedes einzelne Exemplar (Stück) derselben, für einen jeden Storch, Schwalbe und Sperling. Er sorgt nicht nur, daß die Bäume bleiben, erwachsen und erhalten werden, sondern auch für. einen jeden Baum, Zweig und dessen Blatt. Jedes derselben ist unter seiner Regierung, wie Christus lehrt Matth. 10, 29. Ein Sperling ist einer der verachtetsten und (scheinbar) unnützesten Vögel; dennoch sagt Christus, daß deren keiner umkomme, geschossen oder verletzt werde ohne des Vaters Willen. Luk. 12, 6: ‚Noch ist derselben vor Gott nicht eins vergessen.' Auch das Kleinste, Verachtetste und Unnützeste ist göttlicher Regierung und Vorsehung unterworfen. Christus versichert uns solches Matth. 10, 30: ‚Nun find auch eure Haare auf eurem Haupte gezählet', daß keins anders ausfallen kann als nach des Vaters Willen. Was wir für wertvoll halten, zählen wir. Es bedeutet also eine genaue Wissenschaft und einen Fleiß zu erhalten. Wie das Sonnenlicht den geringsten Wurm nicht verschmähet, also auch die Vorsehung Gottes nicht. Das

2. Das Verhältnis der göttlichen Vorsehung zu den causae secundae. ^

Unter causae ssermäas verstehen wir die Mittel, durch welche die göttliche Vorsehung sich betätigt. Gott wirkt, und die Mittel wirken. Ps. 127,1: Der HErr baut das Haus, und die Arbeiter bauen das Haus. Aber das Verhältnis zwischen der Wirkung der Mittel und der Wirkung Gottes ist dies: die Wirkungen sind nicht koordiniert, sondern subordiniert, und zwar in dem Maße subordiniert, daß die Mittel nur das wirken und nur so viel und so lange wirken, als Gott durch sie wirkt. Denn: „Wo der HErr nicht das Haus bauet, so arbeiten umsonst, die daran bauen." Wir können freilich von einer natürlichen Beschaffenheit, Bewegung, Kraft und Wirkung der Kreaturen reden. Aber was den Kreaturen natürlich ist, z.B. daß der Wurm kriecht, der Mensch geht, die Sonne scheint, der Baum wächst und Früchte bringt nach seiner Art, die Medizin heilt, das Brot nährt, der Wächter schützt usw., das ist Gottes Einwirkung auf die Kreaturen (*Dei in crea-*

---

müssen wir also wohl merken, daß sich diese auch auf die geringsten Dinge erstreckt. Es geht hier also nicht so zu, wie etwa ein irdischer König durch eine allgemeine Verordnung für alle und jeden seiner Untertanen insgemein sorgt, obgleich viel tausend find, die der König nicht kennt. Gott kennt das Kleinste und sorgt dafür, wie Christus, der Mund der Wahrheit, versichert. Zwar meint die Vernunft, es sei solches der Majestät Gottes unanständig, daß er sich auch zu den geringsten seiner Kreaturen sollte herunterlassen. Der Heide Plinius meint, die göttliche Majestät werde befleckt, wenn sie für verachtete Dinge sorge. Allein dies find törichte Gedanken, wie sie auch der große Kirchenlehrer Hieronymus gehegt. Denn dadurch wird die Ehre desselben vielmehr befördert, und zwar 1. die Ehre seiner unendlichen Gütigkeit, wenn er mit den Armen seiner Vorsehung sowohl den niedrigsten Wurm als den höchsten Engel umfaßt. Ïst's Gott nicht unanständig, sie zu schaffen, warum sollt's ihm unanständig sein, selbe zu erhalten? 2. die Ehre seiner Macht und Weisheit. Die Kraft Gottes ist nicht weniger sichtbar in der Erschaffung der Mücke als eines Elefanten; also auch in der Erhaltung. Die Weisheit zeigt ihre Vortrefflichkeit, wenn sie die Kreaturen, die selbst den Zweck ihres Wesens nicht wissen, zu solchem dirigiert und leitet. Es ist auch unter den Kreaturen an sich kein Unterschied, sondern er entsteht erst aus der Beziehung auf uns; z. B. man glaubt, daß ein Wurm verächtlicher sei als ein Löwe. Dieser ist freilich, wie wir ihn betrachten, besser als ein Wurm; allein, sehen wir von der Beziehung ab, so hat der geringste Wurm in seiner Art ebensoviel Vortrefflichkeit als ein Löwe. Denn diese besteht nur in einer gewissen Beschaffenheit der Teile, daraus der Leib zusammengesetzt ist. Es macht auch Gott keine Beschwerung, wie man meines möchte. Sein unendlicher Verstand kann nicht überladen noch abgemattet werden."

turas influxus). Gerhard sagt in bezug auf diesen Punkt: 1[484] „Was ist dem Menschen natürlicher, als daß er sich bewegt? Und dennoch bewegen wir uns in Gott, Apost. 17,28. Was ist der Sonne natürlicher, als daß sie Tag für Tag aufgeht? Und dennoch Gott Ανατέλλει τον ήλιον, Matth. 5, 45. Obwohl daher den einzelnen Dingen natürlicherweise ihre Eigenschaft gegeben (*indita*) ist, so betätigen sie doch dieselbe und können sie dieselbe nur so betätigen, daß sie durch die göttliche Kraft, daß ich so rede, ihr Wesen und ihr Leben bekommen (*essentientur et vegetentur*). Ps. 104, 29. 30: ‚Du verbirgst dein Angesicht, so erschrecken sie; du nimmst weg ihren Odem, so vergehen sie und werden wieder zu Staub. Du lässest aus deinen Odem, so werden sie geschaffen, und verneuerst die Gestalt der Erde. Deut. 8,3 und Matth. 4, 4 wird gesagt, daß der Mensch nicht lebe vom Brot allein, sondern von einem jeglichen Wort, das aus Gottes Munde gehet. Dadurch werden wir nicht allein belehrt, daß Gott ohne natürliche Mittel den Menschen ernähren und erhalten könne, sondern auch daran erinnert, daß die Ernährungskraft nicht s o dem Brot eigen ist, daß es auch nach Zurückziehung des Wortes, wodurch das Brot erstlich erschaffen wurde und seine Nährungskraft erhielt, den Menschen nähren könne. Es ist die ununterbrochene Einwirkung des gleichsam erschaffenden und erhaltenden Wortes erforderlich, damit das Brot die ihm verliehene Nährkraft betätige (*exserat*). Dasselbe können und müssen wir auf dem Gebiet der Medizin sagen. Der Mensch wird nicht gesund durch die Kräuter, sondern durch das Wort Gottes, das den Kräutern jene Kraft ursprünglich verlieh und noch heute gleichsam einflößt" (*instillat*). Das ist ja auch der Sinn unserer Tischgebete („Sprich den Segen zu den Gaben" usw.) und des Gebets, das wir in Krankheit vor dem Nehmen einer Medizin sprechen. Dem wollte auch jener Arzt Ausdruck geben, wenn er in bezug auf einen von ihm behandelten Patienten sagte: „Ich habe ihn verbunden, Gott hat ihn geheilt."

Um diese Wahrheit festzuhalten, sagen die lutherischen Lehrer, daß die Wirkung Gottes und die Wirkung der Mittel nicht *duae actiones*s sind, sondern *una numero actio*. Die Wirkung Gottes und die Wirkung der Mittel ist weder dem Umfang nach zu teilen, als ob sie halb Gott und halb den Mitteln zukäme, noch auch der Zeit nach zu trennen, als ob Gott erst wirkte und dann

1484) *Loci, L. De Provid*., § 62. 63.

hinterher und später die Mittel oder die Kreaturen wirkten nach einer vorher in sie gelegten Kraft.[1485] Um die zeitlich getrennte Wirkung abzuweisen, sagen die Dogmatiker noch ausdrücklich, daß die Wirkung der *causae secundae* nicht die Folge einer *actio Dei praevia* (einer vorhergehenden Wirkung Gottes) sei, sondern das Resultat eines *continuus Dei in creaturas influxus* (einer ununterbrochenen Wirkung in den Kreaturen und durch die Kreaturen) [1486] Dies festzuhalten, ist von großer Wichtigkeit für den christlichen Glauben und das christliche Leben. Halten wir fest, daß die Wirkung Gottes und die Wirkung der *causae secundae* nicht zu trennen sind, sondern nach Umfang und Zeit zusammenfallen, so sprechen wir, wenn wir auf uns selbst sehen, mit Hiob 10,8: „Deine Hände haben mich gearbeitet und gemacht" und bekennen mit Luther im Kleinen Katechismus: „Ich glaube daß mich [nicht bloß Adam] Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen, mir Leib und Seele, Augen, Ohren und alle Glieder, Vernunft und alle Sinne gegeben hat und noch erhält." Obwohl wir von unsern Eltern als oausao soouuäao die Seele und auch den Leib nach allen seinen Teilen haben, so wissen wir doch zugleich, daß Gott unser Schöpfer und Vater ist. In bezug auf alle von Eltern Gebornen gilt, was Luther so ausdrückt: [1487] „Gott ist's, der die Haut macht; er ist's, der auch die Gebeine macht; er ist's, der die Haare auf der Haut macht; er ist's auch, der das Mark in den Gebeinen macht; er ist's, der ein jeglich Stücklein am Haar macht; er ist's, der ein jeglich Stücklein am Mark macht; er muß ja alles machen, beide Stücklein und Ganzes." Ferner:[1488] „Der aus der Erde einen Menschen gemacht hat, der schafft noch alle Tage Menschen aus dem Geblüt der Eltern." Um den Gedanken abzuweisen, daß Gott, wenn er durch Mittel wirke, durch diese Mittel von der Welt getrennt sei, sagt Luther:[1489] „Gott schickt keine Amtleute oder Engel aus, wenn er etwas schafft oder erhält, sondern solches alles ist seiner göttlichen Gewalt selbst eigen Werk. Soll er's aber schaffen und erhalten, so muß er daselbst sein und seine Kreatur sowohl im Allerinwendigsten und im Allerauswendigsten machen und erhalten." Dasselbe will Quenstedt ausdrücken, wenn er dem Deismus gegenüber, der zwischen Gott und die Welt die „Naturgesetze" trennend einschiebt, sagt:[1490] *Falsum*

1485) So Durandus († 1334), Taurellus († 1606), auch Arminianer. Bei Quenstedt I, 782.

1486) Quenstedt I, 780. 1487) St. L. XX, 804. 1488) I, 155.

1489) XX, 804. 1490) *Systema* I, 781.

est secundam causam [die Mittel, durch welche Gott wirkt] *mediare inter primam causam* [Gott] *et effectum, cum aeque immediate effectus dependeat a causa prima sicut a secunda*. Was die „Naturgesetze" betrifft, so sind sie nicht etwas vom Willen und Wirken Gottes Verschiedenes, sondern Gottes Wille und Wirkung selbst in ihrer Beziehung auf Existenz und das Wirken der Kreaturen.[1491] Hierauf wurde schon bei der Lehre von Gott und speziell bei der Beschreibung von Wundern hingewiesen.

3. Die göttliche Providenz und die Sünde. ^

Fragen wir nach der Wirkung Gottes bei den Handlungen moralischer Wesen (Menschen und Engel), so müssen wir zwischen bösen und guten Handlungen unterscheiden. In bezug auf die bösen Handlungen steht nach der Schrift zunächst dreierlei fest: 1. daß Gott sie nach seinem heiligen Willen nicht will: „Du sollst nicht andere Götter haben neben mir"; „Du sollst nicht töten" usw.; 2. daß Gott ihr Geschehen oft verhindert, wie bei Abimelech von Gerar, 1 Mos. 20, 1 ff.; 3. daß Gott die tatsächlich geschehenden Sünden von ihrem bösen Zweck zu seinem guten Zweck wendet wie bei dem Verkauf Josephs nach Ägypten, 1 Mos. 60, 20. — Eine vielbehandelte Frage ist nun aber die, wie die Mitwirkung Gottes bei den sündlichen Handlungen während ihres Geschehens aufzufassen sei. Was die Schrift hierüber lehrt, läßt sich so zusammenfassen: Gott wirkt zu bösen Handlungen mit, insofern sie Handlungen sind (*quoad materiale*), weil die Schrift von den Menschen sagt, daß sie in Gott Leben, Bewegung und Existenz haben, Apost. 17, 28. Gott wirkt zu den bösen Handlungen nicht mit, insofern sie böse sind (*quoad formale*), weil die Schrift von Gott sagt: „Du bist feind allen Übeltätern. Du bringest die Lügner um;

1491) Baier II, 169: *Deus manifestum facit, se non esse alligatum ad causas physicas et ordinem libere a se institutum* . Baier weist auf die folgenden Beispiele hin: *Causae secundae, in actu per naturam nondum constitutae, ad agendum divinitus applicantur-, vid. 1 Reg. 18, 44 de accelerata pluvia. Aliquando Deus causis secundis virtutem agendi vel plane supernaturralem confert, vel naturalem amissam aut debilitatam restituit et confirmat aut auget; vid. Iud. 16, 28. 29 de robore Simsonis restaurato auctoque, Gen. 17, 16. 17. 19 de potentia generandi Abrahamo centenario et Sarae nonagenariae atque alias sterili collata. Denique nonnunquam causas secundas per naturam in actu constituendas impedit Deus, quominus effectus sequatur, prout Deut. 28, 23 minatur, se pluviam subtracturum populo inobedienti*

.

der HErr hat Greuel an den Blutgierigen und Falschen", Ps. 5,6.7. Wir wissen sehr Wohl, daß mit dieser Unterscheidung zwischen *materiale* und *formale peccati* für unser menschliches Begreifen nichts erklärt ist. Wir wissen aber auch, daß mit dieser Unterscheidung die Grenzen abgesteckt sind, in denen wir Menschen mit unsern Gedanken uns einstweilen, nämlich in diesem Leben, zu halten haben. Weitere Aufschlüsse, die wir meinen geben zu können, beruhen entweder auf Selbsttäuschung oder auf Leugnung der beiden in Betracht kommenden Faktoren. Entweder leugnen wir die Mitwirkung Gottes bei den bösen Ha >ndlungen, insofern sie Handlungen sind (wie nach dem Bericht des Hieronymus Pelagius geäußert haben soll, er könne auch ohne Gottes Mitwirkung seine Hand bewegen, den Finger krümmen, sitzen, stehen und gehen),[1492] oder wir leugnen das Böse an den menschlichen Handlungen, indem wir es Gott in Rechnung stellen Und die menschliche Verantwortlichkeit aufheben. Beides ist sowohl wider die Schrift als auch Wider die menschliche Erfahrung. Es ist wider die Schrift. Denn daß der Dieb oder der Mörder seine Handlungen nicht ohne Gottes Mitwirkung ausführen kann, ist klar Apost. 17, 28 gelehrt, wo es von allen Menschen, inklusive der Diebe und Mörder, heißt, daß sie in Gott leben, sich bewegen und existieren. Es ist wider die Erfahrung, weil der Dieb und der Mörder sich für das Böse an ihren Handlungen in ihrem Gewissen verantwortlich halten. Alle pantheistischen Phrasen, daß der Mensch für seine Handlungen nicht verantwortlich sei, weil Gott Existenz, Kraft und Bewegung dazu darreiche, werden durch die Tatsache des bösen Gewissens widerlegt.[1493]

4. Die göttliche Zulassung der Sünde. ^

Es wurde und wird gefragt, ob Gottes Verhalten zur Sünde des Menschen als „Zulassung" zu beschreiben sei. Allerdings beschreibt die Schrift Gottes Verhalten zu den Sünden der Menschen auch als Zulassung (*permissio*), Ps.81,13: „Ich habe sie [das Volk der Juden] gelassen in ihres Herzens Dünkel"; Apost. 14,16: εϊασε πάντα τά εϑνη (die Heiden) ihre eigenen Wege wandeln. Der Ausdruck „Zulassung" ist also nicht zu beanstanden. Die Schrift

---

1492) Bei Quenstedt I, 782.

1493) Röm. 2, 15; 1, 32; Ps. 14, 1. 5. D. L. T. Townsend, *Bible Theology and Modem Thought*, 1883, p. 162: “A friend of Voltaire once wrote him these words: 'I have succeeded in getting rid of the idea of hell.' Voltaire replied: ‘Allow me to congratulate you; I am far from that.’ ”

redet so. Doch ist damit Gottes Tätigkeit bei den Sünden noch nicht vollständig beschrieben. Nach der Schrift ist Gott auch in der Weise bei den Sünden tätig, daß er nach seiner Strafgerechtigkeit Sünden mit Sünden straft, Röm. 1,24.28: διό (wegen ihres Götzendienstes) παρέδωκεν αυτούς ό θεός . . . εις άκαθαροίαν, εις άδόκιμον νουν. Besonders auch 2 Thess. 2, 11. 12: διά τοϋτο [nämlich weil sie die Liebe zur Wahrheit nicht angenommen haben] πέμπει αντοΐς δ θεός ένέργειαν πλάνης εις τό πιστενσαι αντονς τω φενδει, ΐνα κριθώσιν άπαντες οΐ μη πιστεύσαντες τη άληθεία. (F. C. XI, 722, 83.)

Was die Mitwirkung Gottes bei den guten Handlungen betrifft, so ist auf Grund der Schrift festzuhalten: 1. Die bürgerlich guten Handlungen (*iustitia civilis*) in den Ungläubigen wirkt Gott nach seiner allgemeinen Weltregierung durch das natürliche Gewissen, Röm.'2, 14: Die Heiden, die Gottes Gesetz nicht haben, tun von Natur (φύσει) des Gesetzes Werk. Diese bürgerliche Gerechtigkeit hat großen Wert in den Reichen dieser Welt, weil sie das Zusammenleben der Menschen (die bürgerliche Gesellschaft) möglich macht.[1494] 2. Die geistlich guten Handlungen (*iustitia spiritualis*) wirkt Gott in seinem Gnadenreich, das ist, durch die besondere Wirkung des Heiligen Geistes im Wort. Diese Wirkung findet sich nur bei den gläubigen Christen, und zwar wirkt Gott in den Christen nicht bloß die Fähigkeit zum Tun des Guten (*potentiam agendi*), sondern auch den Akt selbst (*ipsum agendi actum*), Phil. 2,13: και τό θέλειν και τό ένεργεΐν. Nach 2 Kor. 3, 5 wirkt Gott auch das λογίζεσθαι, das zur rechten Ausrichtung des Predigtamts gehört. Röm. 8, 13 lehrt, daß die tatsächliche Tötung der Geschäfte des Fleisches πνεύματι θεον geschieht.

5. Die göttliche Providenz und die menschliche Freiheit. ^

Die Menschen werden dadurch, daß sie nur in Gott Leben, Bewegung und Existenz haben, nicht zu Maschinen, sondern bleiben moralische, von Zwang freie (*libertas a coactione*), das heißt, Gott verantwortliche Wesen oder — was dasselbe ist — Personen. Die Tatsache steht fest a. aus der Schrift, Apost. 17, 30: Gott richtet den Kreis des Erdbodens; dem Weltgericht liegt die Verantwortlichkeit der Menschen zugrunde; b. aus der

---

1494) 1 Tim. 2, 1. 2; Röm. 13, 1—4. Vgl. den Abschnitt: „Die guten Werke der Heiden", Bd. III, 52 ff.

Erfahrung, nämlich aus der Tatsache des Gewissens, Röm. 2, 14. 15: die Gedanken, die sich untereinander verklagen oder entschuldigen; Röm. 1,32: Die Sünder wissen, daß, die solches tun, des Todes würdig sind. So steht die Tatsache fest. Doch bleibt in diesem Leben unerkannt, wie dies bei der Allwirksamkeit Gottes möglich sei.

Hierin ist eingeschlossen die Spezialfrage: Müssen die Ereignisse in der Welt so geschehen, wie sie geschehen (*necessitas immutabilitatis*), oder können sie auch anders geschehen, als sie geschehen (*contingentia rerum*)? Nach der Schrift ist sowohl die Notwendigkeit als die Kontingenz festzuhalten, die Notwendigkeit unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Vorsehung, die Kontingenz vom menschlichen Standpunkt aus. Beispiele für die Notwendigkeit: Von Judas' Verrat und der Tötung Christi seitens der Juden und der Heiden sagt die Schrift, daß sie geschehen mußten nach Gottes Verordnung, Apost. 4,27.28: Sie haben sich versammelt über dein heiliges Kind JEsum, Herodes und Pontius Pilatus mit den Heiden und dem Volk Israel, zu tun, was deine Hand und dein Rat zuvor verordnet hat, daß es geschehen sollte (προώριοεν γενέσθαι). Ebenso heißt es in bezug auf die Gefangennahme Christi Matth. 26, 54: ουτω δει γενέσθαι. Dieselben Ereignisse werden aber auch als kontingent vom menschlichen Standpunkt aus dargestellt; denn Christus suchte durch Warnung Judas, das jüdische Volk und Pilatus von dem Verrat und Mord abzubringen, Matth. 26,24: „Des Menschen Sohn gehet zwar dahin, wie von ihm geschrieben stehet; doch wehe dem Menschen, durch welchen des Menschen Sohn verraten wird! Es wäre ihm besser, daß derselbe Mensch noch nie geboren wäre." Auch die Verhandlung Christi mit Pilatus hatte den Zweck, Pilatus von einem ungerechten Urteil abzuhalten. Zwar sagt der HErr: „Der mich dir überantwortet hat, der hat's größere Sünde." Zugleich aber liegt in den Worten die Belehrung und Warnung, daß auch Pilatus sündigt, wenn er der Forderung der Juden nachgibt. Die Worte machen auch Eindruck auf Pilatus, denn „von dem an trachtete Pilatus, wie er ihn losließe", Joh. 19,11.12. Daher sagen die genau redenden alten Theologen: *Ratione providentiae Dei, quae omnia regit, necessario omnia fieri recte dicuntur; respectu hominis libere et contingenter res fiunt et aguntur omnia in rebus humanis.*[1495] Diese beiden in der Schrift gelehrten Be-

---

1495) Vgl. Heerbrand, *Compendium*, p. 214—216. Mitgeteilt bei Baier-Walther II, 176.

trachtungsweisen der Ereignisse müssen durchaus festgehalten werden, damit einerseits Epikurismus und Atheismus (die Dinge geschehen ohne Gott), andererseits Fatalismus und Stoizismus (Beiseitesetzung der von Gott geordneten Mittel) aus der christlichen Religion ferngehalten werden. Es ist die folgende Lebensregel festzuhalten: Wir Menschen sollen auf unserm Lebenswege Schritt für Schritt die Mittel im Weltreich und im Gnadenreich gebrauchen, an welche Gott uns gewiesen hat. In leiblicher Krankheit z.B. wenden wir Pflege und die Hilfe des Arztes an, und in bezug auf die Erlangung der Seligkeit gebrauchen wir die Gnadenmittel, durch welche Gott Glauben und Erhaltung im Glauben wirkt. Die göttliche Providenz *a priori*, das ist, unter Beiseitesetzung der von Gott geordneten Mittel, erkennen zu wollen, ist ein törichtes Unterfangen. Wir betreten damit ein Gebiet, das für unsere Erkenntnis in diesem Leben verschlossen ist. Wir erdreisten uns, Gott in seiner bloßen Majestät (in seiner *nuda maiestas*, sagt Luther) zu erforschen.

Dies findet seine Anwendung auf die weitere Spezialfrage von dem *terminus vitae*. Die Schrift lehrt einerseits, daß das Lebensende jedes Menschen unverrücklich feststeht, Hiob 14,6: „Der Mensch hat seine bestimmte Zeit. ... Du hast ein Ziel gesetzt, das wird er nicht übergehen." Andererseits sagt die Schrift ebenso klar, daß das menschliche Leben der Verlängerung und der Verkürzung fähig ist. Hiskias betet zu Gott um Verlängerung seines Lebens, und sein Gebet wird erhört.[1496] In bezug auf die Verkürzung des Lebens heißt es Ps. 66,24 von den Blutgierigen und Falschen, daß sie ihr Leben nicht auf die Hälfte bringen. Beides, der unverrückbar feststehende *terminus vitae* und seine Verkürzung und Verlängerung, ist als wahr festzuhalten. Jenes ist vom Standpunkt Gottes aus geredet, dieses vom menschlichen Standpunkt aus, zu dem Gott sich herabläßt und wonach Gott uns Menschen an die Mittel weist, die er für unser Leben hier auf Erden geordnet hat. Die Betrachtung unsers Lebensendes vom göttlichen Standpunkt aus unter Beiseitesetzung der von Gott geordneten Mittel paßt nicht für die Fassungskraft, über die wir in unserm Erdenleben verfügen. Deshalb ist es Gottes Wille und Ordnung, daß wir uns an die Mittel halten, an die wir zur Erhaltung und Verlängerung unsers Lebens gewiesen sind. Die Ausnahmen, wonach Gott uns

---

1496) Ies. 38, 1 ff.; 2 Kön. 20, 1 ff.

auch ohne Mittel erhalten kann, überlassen wir ihm.[1497] Als von Gott geordnete Mittel nennt die Schrift: das Arbeiten (Ps. 128,2: „Du wirst dich nähren deiner Hände Arbeit"; 2 Thess. 3,10: „So jemand nicht will arbeiten, der soll auch nicht essen"), die Speise (Apost. 27,33—36: Paulus ermahnt die Schiffsleute, zur Erhaltung ihres Lebens Speise zu sich zu nehmen), unter Umständen auch ein wenig Wein trinken (1 Tim. 5,23), besonders auch ein frommes Leben (Eph. 6, 3: „auf daß dir's wohl gehe und du lange lebest auf Erden") und Gebet (Hiskias, Ies. 38, 1 ff.), auch das Fliehen vor Gefahr (Apost. 9,23—25: Paulus' Flucht aus Damaskus, als die Juden ihn töten wollten) usw. Weil diese Mittel von Gott geordnet sind, so sind sie in die göttliche Providenz ausgenommen. Dies kommt noch besonders zum Ausdruck Apost. 27, 31: „Wenn diese [die Schiffsleute] nicht im Schiff bleiben, so könnet ihr nicht beim Leben bleiben." Indem wir uns an die von Gott geordneten Mittel halten oder sie verachten, kommt es zu dem *teminus vitae*, den Gott unverrücklich festgesetzt hat.[1498]

Die Engel. ^

(*De angelis*.)

Daß die moderne Theologie aus der Schrift in das Ich des theologisierenden Subjekts umgezogen ist, tritt auch klar an ihrer Stellung zur Schriftlehre von den Engeln zutage. Sie nimmt je nach der Konsequenz, mit der sie den Ichstandpunkt zur Geltung kommen läßt, eine mehr oder weniger radikale Stellung gegen die christliche Engellehre ein. Der Standpunkt des liberalen Flügels läßt sich etwa so zusammenfassen: Daß es gute Engel gibt, ist möglich, läßt sich aber nicht beweisen. Jedenfalls fehlt der Beweis

---

1497) 2 Mos. 34, 28.

1498) Vgl. hier, was oben (S. 553 ff.) bei der Lehre von Gott unter „Allwissenheit" über das unfehlbare göttliche Vorauswissen aller Dinge und die rechte Stellung zu dieser Tatsache gesagt wurde. Vgl. ferner bei der Lehre von der ewigen Erwählung den Abschnitt: „Die rechte Betrachtung der ewigen Erwählung" (Bd. III, S. 538 ff.). Es mag hier auf den diametralen Gegensatz hingewiesen werden, der zwischen Luther und Calvin besteht, obwohl beide von einem „verborgenen" und „geoffenbarten" Gott reden. Dieser Gegensatz wird ausführlich dargelegt Bd. II, S. 46 ff.

für einen persönlichen Teufel.[1499] Die positivere Richtung will „die Engelvorstellung aus der Sprache der religiösen Anschauung" nicht ganz „verbannt" wissen, behauptet aber, daß die Schriftaussagen über die Engel nicht zu einer „Lehre" von den Engeln ausreichen. Zu einer „dogmatischen" Lehre von den Engeln gehöre der Nachweis Lines „innerlich notwendigen Zusammenhangs" mit der „Heilserfahrung" des Theologie treibenden Individuums. Kirn sagt:[1500] „Da ein innerlich notwendiger Zusammenhang der christlichen Heilswahrheit und Heilserfahrung nicht besteht, so hat die Dogmatik keine besondere Lehre von den Engeln aufzustellen;" Doch gibt es auch neuere Theologen, die für die Annahme sowohl von guten als bösen Engeln eintreten.[1501] Es ist aber daran zu erinnern, daß die christ-

---

1499) Bei Nitzsch-Stephan findet sich (S. 441 ff.) zunächst eine kurze richtige Darstellung der „älteren lutherischen Lehre" von den Engeln. Dann aber heißt es unter „Prüfung und Ergebnis": „Die Realität der Engel kann man einerseits zwar nicht für unmöglich erklären, andererseits aber auch nicht erweisen." In bezug auf den Teufel heißt es S. 364: „Die ganze Theorie von dem Teufel als dem ersten gefallenen Engel ist nur eine dogmatische Hypothese." Karl Hase, als ästhetischer Rationalist, verweist die Engellehre in das Gebiet der Poesie, des Aberglaubens und der kirchlichen Kunst. (Ev. Dogmatik 4, S. 192 f.)

1500) Ev. Dogmatik 3, S. 72.

1501) Auch bei Nitzsch-Stephan werden besonders Kahler und Schlatter zitiert. S. 445: „Die heutige konservative Dogmatik spricht wenig von den Engeln, obwohl sie ihr Dasein aus Treue gegen die Schrift festhält. ... Kähler meint, daß sich mit der Zuversicht zu der Unabhängigkeit des eigenen persönlichen Daseins von dem sinnenfälligen Lebensodem zugleich der Blick auf das überirdische Reich persönlicher Geschöpfe erschließe, dessen Bestand und Hineinwirken in die Geschichte der Menschheit jenem Übergewichte dinglichen Daseins die Wage hält [ist etwas dunkel ausgedrückt]; sie dienen Gott bei seiner Vorsehung und Offenbarung, aber nicht als Vermittler der religiösen Beziehung der Menschen aus Gott [sehr richtig], sondern nur als Mittel des Verkehrs mit den Menschen bei der geschichtlichen Offenbarung. (Lehre, S. 267 f.) Schlatter ... verdeutlicht der Engelgedanke die Herrlichkeit Gottes; Gott muß größer sein als die von uns erfahrbare Welt. Die Erinnerung daran drängt dazu, eine nicht aus Natur und Menschen beschränkte .Entfaltung der Schöpferkraft anzusetzen [die Begründung ist zu subjektiv], und die Aussage der Schrift berechtigt uns, über den Gedanken an eine bloße Möglichkeit hinauszugehen'. ‚Das Geheimnis ist uns nahe.' (Dogma, S. 92 f.) S. 361: „Die konservative Theologie trägt noch heute eine Lehre vom Satan vor. Sie tut es aus Treue gegen JEsus als den Lehrer, ‚der in einem von uns verschiedenen Maß die Realität der jenseitigen Mächte erlebt' (Schlatter, Dogma, S. 279), und dessen Selbstaussagen unlöslich mit Sätzen über den Fürsten dieser Welt, seine Engel und ihre verführende Tätigkeit verknüpft sind (Kähler, Lehre, S. 308); außerdem in der Überzeugung, daß der Ursprung der menschlichen Sünde erst durch die Annahme eines satanischen Hinter-

liche Lehre von den Engeln nur aus der Schrift als Gottes unfehlbarem Wort erkannt und gelehrt werden kann. Wir täuschen uns, wenn wir meinen, wir könnten auch abgesehen von der Schriftoffenbarung die christliche Engellehre ganz oder doch teilweise mit „innerer Notwendigkeit" aus unserm Ich entwickeln.

Die neueren Theologen, welche eine „dogmatische" Lehre von den Engeln ablehnen, begründen dies, wie gesagt, mit der Bemerkung, daß die Engellehre keine zentrale Stellung innerhalb der christlichen Heilsoffenbarung einnehme. So sagt Kirn:[1502] „Wir können die-Engelvorstellung nicht zum wesentlichen Inhalt der Heilsoffenbarung selbst rechnen und haben ihren Gebrauch dem religiösen Takt zu überlassen." Es wurde bereits unter dem Abschnitt „Nichtfundamentale Lehren" (S. 102 f.) darauf hingewiesen, daß und weshalb die Lehre von den Engeln freilich nicht als Fundamentalartikel zu klassifizieren sei. Der Glaube, welcher in die Gnadengemeinschaft Gottes versetzt, hat zu seinem Objekt nicht die Existenz der Engel und ihre Dienste, sondern Christum, den Gekreuzigten, in seinen *satisfactio vicaria*, 1 Kor. 2, 2; 15, 3. Es sind zu allen Zeiten Menschen Christen geworden, ohne davon gehört und gewußt zu haben, daß es Engel gibt. Wenn aber ein Mensch ein Christ geworden ist und nun die Bibel liest, so findet er von der Genesis an bis zur Offenbarung Johannis neben der Zentrallehre von Christo, dem Sünderheiland, auch die Lehre von den Engeln bezeugt. Und es muß mit sehr großer Inkonsequenz zugehen, wenn er zwar die Lehre von Christo festhält, aber die Lehre von den Engeln als unglaubwürdig abweist. Daß moderne Theologen meinen, sie könnten die Leugnung der christlichen Engellehre mit der „christlichen Heilserfahrung" leicht verbinden, kommt zumeist daher, daß sie einen falschen Begriff von der christlichen Heilserfahrung haben. Allen, die die *satisfactio Christi vicaria* leugnen, ist konsequenterweise die christliche Heilserfahrung *terra incognita*.

---

grundes verständlich wird.” — Alle neueren Theologen, die den persönlichen Teufel in die „Idee" vom Bösen umsetzen wollen (Rationalisten, Schleiermacher, auch Kirn), hat Strauß von seinem Standpunkt des völligen Unglaubens aus mit diesen Worten widerlegt (zitiert bei Luthardt, Komp.10, S. 155): „Die Dämonen sind als notwendige Bestandteile der ganzen Weltanschauung JEsu und der Apostel zu begreifen”; ”ist Christus gekommen, um die Werke des Teufels zu zerstören, so brauchte er nicht zu kommen, wenn es keinen Teufel gab; gibt es einen Teufel, aber nur als Personifikation des bösen Prinzips, — gut, so genügt auch ein Christus als unpersönliche Idee".

1502) A. a. O., S. 73.

1. Die Existenz der Engel und die Zeit ihrer Erschaffung. ^

Daß es Engel gibt, bezeugt die Schrift, wie bereits bemerkt wurde, von der Genesis an bis zur Apokalypse. Durch diese Schriftzeugnisse und nicht durch Wahrscheinlichkeitsgründe bewogen, glauben wir die Existenz der Engel und gibt es innerhalb der >christlichen Kirche eine Lehre von den Engeln. — Was die Zeit der Erschaffung der Engel betrifft, so fällt sie in das Sechstagewerk. Die Engel wurden nicht vor der Welt erschaffen, weil vor der Welt nur Gott war, Joh. 1,1—3. Sie sind nicht nach der Welt erschaffen, weil Gott nach der Erschaffung der Welt zu schaffen aufhörte, IMos.2,2.3."[1503] An welchem Tage aber innerhalb des Sechstagewerks die Engel geschaffen wurden, läßt sich nicht mit Gewißheit bestimmen, weil darüber die Schriftaussagen fehlen.[1504]

2. Der Name der Engel. ^

„Engel" (XXXX [HEBREW], γγελος) ist ein Amtsname (*nomen officii*), nicht eine Bezeichnung des Wesens der Engel. Eine Bezeichnung des Wesens oder der Natur der Engel haben wir in dem Wort „Geist" (πνεύμα), wie noch näher darzulegen ist. Daß der Name „Engel" ein Amtsname ist und einen Gesandten oder Boten bezeichnet, geht daraus hervor,, daß auch Menschen, besonders die Verkündiger des Wortes Gottes, in der Schrift Engel genannt werden. Mal. 2,7: „Des Priesters Lippen sollen die Lehre bewahren, daß man aus seinem Munde das Gesetz suche; denn er ist ein Engel des HErrn Zebaoth." Ebenso heißt Johannes der Täufer Gottes „Engel".[1505] Christus selbst führt den Namen „Engel des Bundes" als der Gesandte Gottes κατ' εξοχήν.[1506] Die Frage, wann unter dem „Engel des HErrn" im Alten Testament der *Angelus increatus*, Christus, zu verstehen sei, wurde bei der Lehre von Gott behandelt.[1507]

1503) Gerhard bemerkt, *Loci, L. De Creatione et Angelis, §* 39, gegen Kirchenväter, die die Erschaffung der Engel vor der Welt annahmen: *Scriptura per spatium antemundanum semper intelligit aeternitatem, ut patet ex Ps. 90; Prov. 8; Ioh. 1 et aliis Scripturae locis. Iam vero angelis non competit aeternitas*.

1504) Vgl. Luther zu 1 Mos. 1, 6, St. L. I, 27 f. Gerhard, 1. s., § 40: *Quo die angeli sint conditi, scrupulose magis quam utiliter quaeritur.*

1505) Mal. 3,1; Matth. 11,10.

1506) Mal. 3,1; Joh. 3, 17. 34; 6, 40; Gal. 4, 4—6.

1507) S. 477 ff. Zusammenfassend Gerhard, *Loci, L. De Creatione et Angelis, § 37: Quotiescunque vel nomen Iehovae vel divina opera et divinus cultus angelo in Scriptura tribuatur, ibi intelligendus Dei Filius*.

3. Beschaffenheit und Fähigkeiten der Engel. ^

Die Engel sind Geister (*πνεύματά*), das ist, immaterielle Wesen. Daß wir den Engeln auch nicht eine feine (ätherische) Körperlichkeit zuschreiben dürfen, geht aus Luk. 24,39 hervor. An dieser Stelle definiert Christus, was ein Geist sei. Als die Jünger ihn bei einer Erscheinung nach seiner Auferstehung für einen Geist hielten, belehrte er sie dahin: „Ein Geist hat nicht Fleisch und Bein, wie ihr sehet, daß ich habe." Hiernach steht das Geistsein in vollkommenem Gegensatz (*oppositio adaequata*) zu jeder (auch der feinen oder verklärten) Leiblichkeit. Dasselbe kommt über das Wesen oder die Natur der bösen Engel zur Aussage, wenn es Eph. 6, 12' heißt: „Wir haben nicht mit Fleisch und Blut zu kämpfen." Es fehlt daher der Schriftgrund, wenn Kirchenväter usw. und auch neuere Theologen den Engeln einen feinen Leib in verschiedener Näherbestimmung zuschreiben.[1508] Die Leiber, in welchen die an sich leiblosen und unsichtbaren Engel bei bestimmten Gelegenheiten erschienen sind (z. B. 1 Mos. 18 und 19), dürfen wir daher nur als zeitweilig angenommene Gestalten auffassen, die nicht zu ihrem Wesen gehörten (*unio accidentalis*) und nur dem Zweck der zeitweiligen Sichtbarmachung dienten. Was das Essen der Engel betrifft (1 Mos. 18, 8; 19, 3), so sind wir nicht berechtigt, es als bloßen Schein aufzufassen. Es geschah selbstverständlich nicht zur Ernährung des angenommenen Leibes, der solcher Nahrung nicht bedurfte, sondern es diente dem Verkehr mit den Menschen, und die Speise wurde auf eine uns nicht begreifliche Weise verzehrt, etwa so, sagen Dogmatiker, wie Speise vom Feuer verzehrt wird.[1509] Bei der Lehre von Gott

---

1508) Eine ausführliche Antithese bei Quenstedt I, 658 sqq. Auch Hollaz behandelt die Antithese ausführlich, *Examen, P. I, c. IV.* IV, qu. 3, nach der Thesis: *Angeli sunt spiritus omnis materiae, tam crassioris quam subtilioris, expertes*. Walther gegen die neueren Theologen, die den Engeln eine Leiblichkeit zuschreiben, L. u. W. 22, 166 ff. Das längere Zitat aus Kurtz' „Bibel und Astronomie" 2, S. 78—84 [Ed. – English edition *The Bible and Astronomy* **here**], wogegen sich Walthers Kritik besonders wendet, ist auch abgedruckt Baier-Walther II, 108 f. Kurtz hat sich zu der Behauptung verstiegen [see English edition **here**]: „Innerhalb der Kreatur ist die Leiblichkeit die Bedingung aller Existenz, das Organ aller Tätigkeit, die Folie des Geistes; durch sie erhält die Kreatur ihre Begrenzung, ihre Bestimmtheit und ihren Haltpunkt; ohne sie würde sie haltungslos verschwimmen und zerfließen." Wo bleibt da der allmächtige Gott? Vgl. hier auch das über den „Zwischenleib" der abgeschiedenen Seelen Gesagte, Bd. III, 8. 577 f. Gegen die Engelleiblichkeit auch Philippi, Glaubenslehre 3 II, 296 ff.

1509) Joh. Adam Osiander, *Colleg. Theol*. II, 165; bei Baier-Walther II, 109: *Homines edunt et bibunt ob egestatem, angeli autem*

wurde schon daran, erinnert,[1510] paß zwischen Gott als πνεύμα (Joh. 4,24) und den Engeln als πνεύματα (Hebr. 1,14) ein unendlicher Abstand bleibt, da die Engel endliche Geister und Geschöpfe sind. Von der immateriellen menschlichen Seele unterscheiden die Engel sich dadurch, daß sie als Geister vollständige Wesen sind, *spiritus completi*, während die menschliche Seele *spiritus incompletus* ist, weil zum vollständigen Menschen als integrierender Bestandteil auch der Leib gehört.

Was die Fähigkeiten der Engel anlangt, so schreibt ihnen die Schrift, und zwar sowohl den guten als den bösen, Erkennen (*intellectus*) und Wollen (*voluntas*) zu. Die guten Engel erkennen an der Kirche die mannigfaltige Weisheit Gottes (Eph. 3,10) und sind willige Diener derer, die ererben sollen die Seligkeit, Hebr. 1,14. Daß auch den bösen Engeln Verstand und Wille zukommt, geht aus der Versuchung hervor, durch die der Teufel an Eva (1 Mos. 3) und an Christum (Matth. 4) herantrat. Aus der Schrift steht auch fest, daß die Engel, obwohl sie immateriell sind, die Fähigkeit (*potentia*) besitzen, nach außen (auf Körper) zu wirken. Engel ergreifen Lot und sein Weib und seine Töchter bei der Hand, 1 Mos. 19,16, und der Teufel führt Christum mit sich in die Heilige Stadt und stellt ihn auf die Zinne des Tempels, Matth. 4,5. Ein Analogon hierfür

---

instar flammae consumunt cibum ob potentiam. Eingehend spricht sich Brochmand über das Essen der Engel aus, indem er sagt, daß hier unnötige Schwierigkeiten gemacht werden, und an die Analogie des Essens Christi nach der Auferstehung erinnert. Er sagt: *Non ignoro, inveniri, qui hic nodum in scirpo quaerant. Sunt enim, qui contendunt, angelos vere non obire in assumptis corporibus munia vitalia, sed tantum in speciem, ita ut angeli visi fuerint Abrahamo et Lotho comedere, cum tamen revera non comederint. . . . Non necessarium esse ad veram comestionem, ut cibus in ventriculo concoquatur et in succum sanguinemque vertatur, testis locuples est Christus, Luc. 24, 41—43, qui post resurrectionem ad confirmandam resurrectionis suae veritatem coram discipulis suis comedit, utut cibus in nutrimentum non sit conversus, hoc enim corporis glorificati natura non permittebat, Luc. 20, 36. Frustra vero regeritur, corpora ab angelis assumpta non fuisse vere vitalia. Nam licet non vivificabantur ab anima, virtute tamen angelorum singulari ita afficiebantur, ut apta essent, per quae loquela, tactus, motus et similia viventium opera exercerentur. Hoc addimus, disputari a patribus et doctoribus scholasticis, an corpora, quibus induti angeli apparuerunt, ex nihilo a Deo creata sint, an vero ex praeexistente materia ab ipsis angelis formata et assumpta sint. Verum hic meam libens fateor ignorantiam. (System. Univ. Theol., art. 8, c. 2, q. 2, f. 98*; bei Baier-Walther II, 113 sq.)

1510) S. 537 f.

haben wir an der Wirkung der immateriellen menschlichen Seele auf den materiellen menschlichen Leib. Das Wie entzieht sich unserer menschlichen Vorstellung. Weiteres hierüber unter den Abschnitten „Die guten Engel und ihre Verrichtungen" und „Die bösen Engel und ihre Verrichtungen". Nur sei noch daran erinnert, was schon bei der Lehre von Gott dargelegt wurde, daß die Engel nicht alle Dinge und speziell auch zukünftige Dinge (aus sich selbst) nicht wissen, weil *omniscientia* und *praescientia* nur Gott zukommen. Die Engel wissen auch die Gedanken der Menschen nicht, weil dies ebenfalls eine Prärogative Gottes ist, 1 Kön. 8,39.[1511)]

Die Macht der Engel ist sehr groß, was aus den Prädikaten hervorgeht, die ihnen in der Schrift beigelegt werden (Ps. 103,20: starke Helden, גִּבֹּרֵי כֹחַ [HEBREW] Thess. 1, 7: άγγελοι δννάμεως αντον, nämlich Christi; Matth. 12,29: ισχυρός usw). Es ist eine Macht, die die Macht der Menschen übertrifft (übermenschliche Macht). Die guten Engel sind als Beschützer der Menschen stärker als die von ihnen Beschützten, Ps. 91,11—13. Die bösen Engel sind stärker als die Menschen, weil der Teufel alle Ungläubigen sicher in seinem Reiche gefangenhält (Luk. 11,21.22), die Gläubigen aber nur in Gottes Kraft den Angriffen des Teufels standhalten können, Eph. 6,10—17. Doch ist die Macht der Engel nicht unendlich und jederzeit der Macht Gottes unterworfen. Es ist hier die Frage behandelt worden, ob die Teufel Wunder tun können. Die Dogmatiker antworten darauf mit einer Unterscheidung. Die Teufel können nicht wirkliche Wunder tun, z. B. nicht neue Dinge erschaffen, nicht Tote erwecken usw., weil die Schrift dies allein Gott und seiner allmächtigen Kraft zuschreibt; Ps. 72, 18: „Gelobet sei Gott der HErr, der Gott Israels, der allein Wunder tut." Die Teufel können aber unter Gottes Zulassung und Verhängnis Dinge tun, die den Menschen als Wunder erscheinen, weil den Menschen der umfassende Einblick in das Reich der Geister und speziell in die Macht und Fähigkeit der Geister abgeht. So sagt die Schrift ausdrücklich, daß sich der Antichrist unter den Menschen einen Anhang verschafft, „nach der Wirkung Satans mit allerlei lügenhaftigen Kräften und Zeichen und Wundern", εν ηάσΐ} δυνάμει και σημείοις και τέρασιν ψεύδους, 2 Thess. 2,9. Und daß dies aus Gottes Verhängnis geschieht, wird hinzugefügt in den Worten: „Darum [weil sie die Liebe zur Wahr-

1511) Baier II, 111: *De cogitationibus hominum occultis angeli non nisi ex signis aut effectibus collectam opinionem* [Mutmaßung] *habent*.

heit nicht haben angenommen] wird ihnen Gott kräftige Irrtümer senden, daß sie glauben der Lüge, auf daß gerichtet werden alle, die der Wahrheit nicht glauben, sondern haben Lust an der Ungerechtigkeit", V. 10—12.[1512] Dogmatiker unterscheiden zwischen *miracula* und *mirabilia seu mira*.

In das Gebiet der Fabel gehört, daß die Engel mit den Menschen Ehen eingehen können, wie auch neuere Theologen wieder lehren wollten unter Berufung auf 1 Mos. 6, 2: „Die Kinder Gottes sahen nach den Töchtern der Menschen, wie sie schön waren, und nahmen zu Weibern, welche sie wollten." Die Schrift bezeichnet es als ein Charakteristikum der Engel, daß sie weder freien noch sich freien lassen, Matth. 22,30.[1513]

1512) Quenstedt handelt von der Macht der Engel sehr ausführlich unter einer besonderen *Quae et quanta sit angelorum potentia, I, 666 sqq*.

1513) Vgl. über neuere Theologen, die auf Grund von 1 Mos. 6, 2 Engelehen angenommen haben, die Zitate aus Kurtz' „Die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen", Berlin 1857; S. 1.11 ff. — Mit Recht verweist August Pfeiffer in seinen *Dubia Vexata* 2, p. 59 sq., gegen die Engelheiraten sowohl auf Matth. 22, 30 als auch auf Apost. 17, 26. In den Worten Matth. 22, 30: „In der Auferstehung werden sie [die Menschen] weder freien noch sich freien lassen, sondern sie sind gleichwie die Engel Gottes" ist ein Doppeltes ausgesagt: 1. daß das eheliche Leben unter den Menschen diesem Erdenleben angehört, in der Auferstehung aber, das heißt, in dem Leben nach diesem Leben, nicht mehr stattfindet; 2. daß die Menschen in dieser Beziehung, nämlich darin, daß sie weder freien noch sich freien lassen, wie die Engel Gottes sind, womit doch ausgesagt ist: Wie es zur Beschaffenheit der Engel gehört, daß sie weder freien noch sich freien lassen, so gehört es auch zur Beschaffenheit der Menschen, daß für sie „in der Auferstehung" das eheliche Leben aufhört. Kurz, in dem Argument ist als selbstverständlich vorausgesetzt, daß es keine Engelehen gibt. Pfeiffer drückt dies so aus: *Repugnat naturae angelicae*. — Mit Recht verweist Pfeiffer ferner auf Apost. 17, 26, wo gesagt ist, daß alle Menschen, die je gelebt haben, jetzt leben und bis an den Jüngsten Tag leben werden, von einem Blut (εξ ενός αίματος), nämlich von Adam, abstammen. Unter der Annahme aber, daß nach 1 Mos. 6, 2 die Engel mit den Menschen Ehen eingegangen sind, würde die Menschenrasse mit „Engelblut" vermischt sein und eine Art half-breed-Rasse darstellen. Um dieses Argument abzuschwächen, haben einige unter der Hand die Textworte 1 Mos. 6, 2 dahin umgedeutet, als ob dort nur von einer gelegentlichen Vermischung der Engel mit den Menschen die Rede sei. Auch dies würde schon „Engelblut" in die Menschenrasse hineingebracht haben und dem εξ ενός αίματος widersprechen. Aber die Worte 1 Mos. 6, 2: „Sie nahmen zu Weibern (נָשִׁים [HEBREW]), welche sie wollten" bezeichnen ein reguläres und permanentes Eheleben. Die Verteidiger der Engelehen, welche nicht so weit gehen wollen, haben kein Recht, sich auf 1 Mos. 6, 2 zu berufen. — Aber auch der Kontext von 1 Mos. 6, 2 schließt Engelehen völlig aus. Im

Über das Verhältnis der Engel zum Ort können wir so viel sagen, daß sie an einem bestimmten Ort sein können (wie der Engel bei Petrus im Gefängnis, Apost. 12,7), aber als immaterielle Wesen in dem Sinne unräumlich sind, daß sie keinen Raum einnehmen und da sein können, wo schon ein anderer Körper ist. Quenstedt: [1514)] *Coexistunt loco corporeo vel corpori*. Selbstverständlich kommt den Engeln nicht Allgegenwart zu, sondern sie sind zu einer bestimmten Zeit nur an einem bestimmten Ort. Sie sind, wie Dogmatiker es ausdrücken, irgendwo (πον), welches „irgendwo" bestimmt werden

---

unmittelbar Vorhergehenden, nämlich V. 1, ist nur von Menschen die Rede: „da sich die Menschen begannen zu mehren auf Erden und zeugten ihnen Töchter". Ebenso ist in dem unmittelbar Folgenden, nämlich V. 3, nur von Menschen die Rede: „Da sprach der HErr: Die Menschen wollen sich meinen Geist nicht mehr strafen lassen, denn sie sind Fleisch. Ich will ihnen noch Frist geben hundertundzwanzig Jahre." Ebenso in den folgenden Versen, 5—7: „Da der HErr sah, daß der Menschen Bosheit groß war auf Erden, ... da reuete es ihn, daß er die Menschen gemacht hatte, . . . und sprach: Ich will die Menschen, die ich geschaffen habe, vertilgen von der Erde, von dem Menschen an bis auf das Vieh." Kurz, in der ganzen Umgebung von 1 Mos. 6, 2, im vorhergehenden und im nachfolgenden Kontext, ist nur von Menschen, nie von Engeln oder Engelmenschen (half-breeds), die Rede. — Aber der Sprachgebrauch! Beweist nicht der Ausdruck „die Kinder Gottes" die Engelehen? Was die Berufung auf den Sprachgebrauch betrifft, daß בְּנֵי־הָֽאֱלֹהִים [HEBREW] immer nur Engel bezeichne, so beschreibt Ströbel in der Anzeige von Kurtz' „Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen" die Sachlage so: „Moses redet sehr häufig von Engeln, aber niemals nennt er sie ‘Söhne Gottes'. So spricht, er auch nicht selten von ‘Söhnen [Kindern] Gottes', aber jedesmal versteht er Menschen darunter. Die Bezeichnung der Engel als ‘Söhne Gottes' ist ein vor Davids und nach Daniels Zeit ganz unbekannter Sprachgebrauch, und diese Bezeichnung schon in der Genesis finden zu wollen, ist eine anachronistische psbido principii." (Zitiert in L. u. W. 5,188 aus Rudelbach-Guerickes Zeitschrift 1859.) Vgl. auch die ausführliche Darlegung Philippis (Glaubenslehre 3, S. 182—192) mit dem Resultat: „Für die Beziehung der *Bne Elohim* auf die Sethiten [nicht auf Engel] scheint uns unwidersprechlich der Zusammenhang zu entscheiden. Dies erkennt selbst Delitzsch an; vgl. Genesis, S. 225, dritte Ausgabe, S. 232, wiewohl er seinerseits die nur von mehreren Exegeten der ersten Jahrhunderte und der Neuzeit (vgl. besonders Hofmann, Schriftbeweis 2 I, S. 424 f., und Kurtz, „Die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen") vertretene Engeldeutung bevorzugt. Zu demselben Resultat wie Philippi ist August Pfeiffer l. c. gelangt: *Filii Dei, qui uxores ducunt et generant, non sunt angeli boni, nedum mali, sed homines pii eorumque posteri, qui, licet hic desciverint, dicuntur tamen filii Dei tum a statu priori, tum ob externam societatem cum vera ecclesia*.

1514) *Systema* I, 633.

kann. Als Beispiel kann die menschliche Seele dienen. Die immaterielle menschliche Seele nimmt auch keinen Raum ein, und doch können wir angeben, wo sie ist. Sie ist bei einem noch lebenden Menschen nicht außerhalb des Leibes, sondern in demselben; Apost. 20,10: „Machet kein Getümmel, denn seine Seele ist in ihm."[1515)]

4. > Zahl der Engel und Unterschiede unter denselben. ^

Die Zahl der Engel ist sehr groß; Dan. 7, 10: "Tausendmal Taufende dienten ihm, und zehntausendmal Zehntausende standen vor ihm"; Luk. 2,13: πλῆθος στρατιάς ουρανίου). Daß wir nicht imstande sind, die Zahl der Engel genau anzugeben, sagt die Schrift selbst, wenn sie von „Myriaden" Engeln redet (Hebr. 12, 22) und Dan. 7, 10 den Ausdruck gebraucht tausendmal tausend und zehntausendmal zehntausend. Keil:[1516)] „Ausdruck für die unzählbare Menge von Engeln, die Gott dienend umgeben; vgl. 5 Mos. 33,2; Ps. 68,18."

Daß es Ordnungen unter den Engeln gibt, geht aus den verschiedenen Namen hervor, die ihnen in der Schrift beigelegt werden. In der Schrift werden genannt Cherubim (1 Mos. 3, 24; Ps. 80, 2), Seraphim (Ies 6, 2), θρόνοι, κυριότητες, (Kol. 1, 16), ἀρχάγγελος 1 Thess. 4, 16). Daß es auch unter den bösen Engeln Überordnung und Unterordnung gibt, geht hervor aus Matth. 25, 41: ὁ διάβολος και οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ. Luk. 11, 15. 18. 19: Βεελζεβουλ ὁ ἄρχων των δαιμόνιων. Aber die Zahl der Ordnungen und ihren genauen Unterschied können wir nicht bestimmen, weil hierzu die Angaben der Schrift nicht hinreichen. Luther und Dogmatiker weisen die neun Engel-

---

1515) Quenstedt 1,134: *Tribuitur angelis πον seu ubi, in quo angelus est definitive. Sunt enim angeli in certo spatio per designationem seu definitive, h. e., eorum substantialis, non virtualis praesentia aliquo spatio definitur, ut ibi, non in aliis spatiis, nedum ubique sint*. Sie können ihr πον auch verlegen. Baier-Walther II, 117: *Angelos non dicimus esse ubique, sed in certo quodam et definito πον, quod vocant, ita ut etiam ab uno ubi ad alterum sese movere possint et res materiales aliorsum movere. Vid. Matth. 8, 32, ubi daemones ex homine obsesso, in quo aliquamdiu fuerant, eiecti et in gregem porcorum demigrantes, totum hunc gregem praecipitem egerunt in mare*.

1516) Im Kommentar z. St.

ordnungen oder Chöre mit ihren Unterabteilungen (*terniones*) als ungewiß zurück.[1517] Mst Recht wird auch darauf hingewiesen, daß bei der Nennung der Engelordnungen die Reihenfolge geändert ist, wie aus einer Vergleichung von Kol. 1,16 und Eph. 1,21 hervorgeht.

5. Gute und böse Engel. ^

Alle Engel sind ursprünglich positiv gut, nicht etwa bloß indifferent oder gar mit einer Neigung zum Bösen, von Gott geschaffen worden. Da wir die Schöpfung der Engel als innerhalb des Sechstagewerkes geschehen auffassen müssen, so können wir nicht umhin, Gottes Zeugnis „sehr gut" (1 Mos. 1,31) auch auf die Engel zu beziehen. Daß es jetzt zwei Klassen von Engeln gibt, gute und böse, kommt daher, daß ein Teil der Engel nicht im *status originalis* blieb, sondern von Gott ab-, also in die Sünde fiel. Wenn wir auch Joh. 8, 44 das εστηκε nicht übersetzen: „Er [der Teufel] ist nicht bestanden in der Wahrheit", sondern: „Er steht nicht in der Wahrheit", so ist damit der Fall doch nicht geleugnet, sondern als selb st ver stündlich vorausgesetzt.[1518] Die guten Engel sind die, welche bei dem Fall der andern gut geblieben und durch Gottes fernere Wirkung im Guten so bestätigt sind (*in bono confirmati*), daß sie nicht mehr abfallen können. Dieser *status* des *non posse peccare* ist nicht für eine „Erdichtung" zu erklären, sondern als eine selbstverständliche Voraussetzung zu erkennen. Gott würde die Engel nicht zum Dienst derer, die ererben sollen die Seligkeit, bestellt haben, wenn die Engel selbst nicht vollkommen sichere Diener und Beschützer wären. Die bösen Engel sind die, welche durch den Abfall von Gott böse wurden und nicht mehr gut werden können (*in malo confirmati*). Wenn zu ziemlich allen Zeiten die Meinung geäußert worden ist, daß auch die Teufel sich noch bekehren und von der ewigen Ver-

---

1517) Luther, St. L. I, 27: „Daher ist es gekommen, daß, nachdem die Leute nichts Gewisses davon [aus der Schrift] gehabt, daß sie erdichtet haben die neun Chöre der Engel, und daß ihrer so viel gewesen seien, daß ihr Fall neun Tage gewährt habe. . . . Aber so geht es zu: wo man keine öffentlichen und gewissen Zeugnisse der Schrift hat, da meinen vorwitzige und vermessene Leute gemeiniglich, sie haben Macht zu dichten und zu erdenken, was sie gelüstet." Quenstedt I, 681: *Esse determinate novem ordines sive choros angelorum, hosque in tres classes seu terniones, quas hierarchias vocant, esse divisos — de quibus ex Pseudo-Dionysio Areopagita scholastici et pontificii, praesertim Becanus, multis philosophantur — ut incerta et falsa reiicimus*.

1518) So richtig Luthardt z. St. im Zöcklerschen Kommentar.

dammnis errettet werden könnten, so wissen die Teufel selbst das besser, Matth. 8,29: „Bist du hergekommen, uns zu quälen, ehe denn es Zeit ist?" Das Feuer, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist, ist το πυρ το αιώνιον, Matth. 25,41. — Wann ein Teil der Engel gefallen ist, läßt sich nicht genau bestimmen. Sicher ist, daß der Fall der Engel vor dem Fall der Menschen geschah, weil die Menschen durch die Verführung des Teufels gefallen sind (1 Mos. 3,1—14; Joh. 8, 44: der Teufel ist άνθρωποκτόνος). Auch in bezug auf die besondere Sünde, durch die der Teufel von Gott abgefallen ist, kommen wir nicht über die Vermutung hinaus. Die meisten nehmen wohl den Hochmut als die Originalsünde an.[1519)]

6. Die guten Engel und ihre Verrichtungen. ^

Die guten Engel sind, wie wir sahen, im Guten bestätigt und im Stand der Seligkeit. Ihre Seligkeit besteht im Schauen Gottes. Auch bei ihrem Dienst auf Erden schauen sie allezeit Gottes Angesicht, Matth. 18,10. Mit dem Schauen Gottes ist unzertrennlich die innigste Liebe zu Gott verbunden. Wer Gott schaut, kann nicht anders, als ihn als das'höchste Gut zu lieben. So ist nun auch der Wille der guten Engel unaufhörlich und vollkommen auf das Gute gerichtet, und ihr Tun bewegt sich tatsächlich nur auf dem Gebiet des Guten. Dem Einwand, daß die guten Engel nicht „sittlich frei" seien, wenn sie nicht mehr sündigen könnten, liegt ein verkehrter Begriff von sittlicher Freiheit zugrunde. Man will nämlich moralische Wesen nur dann sittlich frei nennen, wenn sie auch ebensowohl das Böse tun können als das Gute. Hiernach würde es im Himmel und in Ewigkeit keine „sittliche Freiheit" geben, weil die seligen Menschen, von Gottes Herrlichkeit durchstrahlt und verklärt („Die Gerechten werden leuchten wie die Sonne", Matth. 13, 43), nicht mehr sündigen können. — Weil die Schrift uns auch

---

1519) Quenstedt I, 729:*Superbiam fuisse primum angelorum peccatum, probabiliter colligitur: l.ex 1 Tim. 3, 6: ‚Ne inflatus', τυφωθείς (Vulg.: in superbiam elatus), ‚in condemnationem incidat diaboli', h. e., ne in eandem incurrat damnationem, quam ipse Satanas per arrogantiam pertulit. Ita Chrysostomus, Gerhardus, alii; ... 2, ex tentatione, qua Satan primis parentibus superbiae peccatum instillare ausus fuit, ut scilicet affectarent aequalitatem cum Deo; eritis, inquit, sicut Dii [Deus]; 3. ex perpetuo conatu, quo Dei gloriam in se transferre studet. . . . Probatur haec sententia etiam a b. Luthero in Gen. 1. Basilius Magnus, Cyprianus et Bernhardus invidiam superbiae iugunt*.

von „auserwählten Engeln" sagt (1 Thess. 6,21: οl εκλεκτοί Ἀγγελοι), so können wir auch von einer Erwählung der Engel reden, wiewohl die Schrift diese Erwählung nicht näher beschreibt. Aus der Schrift steht aber fest, 1. daß die guten Engel nicht um des Verdienstes Christi willen erwählt wurden, da sie nicht Sünder geworden sind (Hebr. 2,16), 2. daß die bösen Engel nicht absolut, sondern um ihres Abfalls willen verworfen sind (2 Petr. 2,4: Ὁ ϑεός αγγέλων αμαρτηοάντων ουκ έφείοατο). Das Erlösungswerk Christi mit Papisten und Calvinisten auch auf die Engel auszudehnen, geschieht ohne Schriftgrund.[1520)]

Die Verrichtungen der guten Engel sind: Gott zu loben (Ies 6,3; Luk. 2,13) und seine Diener in Welt und Kirche zu sein (Ps. 104,4; 103,20. 21; Hebr. 1,14); nicht als ob Gott des Dienstes der Engel bedürfte, sondern weil es Gott so beliebt (*non ex quadam Dei indigentia, sed ex voluntate Dei libera).*[1521)] Insonderheit offenbart die Schrift, daß Gott die Engel zum Dienst bescheidet an den Kindern (Matth. 18,10), an den Gläubigen auf ihren Berufs-wegen (Ps. 91,11.12), an den Sterbenden (Luk. 16,22). Die Frage, ob jedem Christen ein eigener Schutzengel beigegeben sei, wollen die Theologen nicht bestimmt bejahen, weil Stellen wie Matth. 18, 10 und Apost. 12,15 zu einem stringenten Beweis nicht hinreichen.[1522)] — Sehr klar lehrt die Schrift, daß die Engel an allen Vorgängen in der Kirche *intensiv interessiert* sind. Nicht nur ist das Geheimnis der Erlösung für sie ein Gegenstand der Verwunderung und Anbetung (Luk.2,13; IPetr. 1,12; Eph.3,10), sondern sie freuen sich auch über jeden Sünder, der Buße tut (Luk. 15,10). Die Schrift erwähnt auch die Gegenwart und den Dienst der Engel bei allen Hauptvorgängen im Reiche Gottes. Die Engel waren bei der Gesetzgebung auf Sinai (5 Mos. 33,2; Gal. 3,19).

1520) Die nähere Darlegung Bd. II, S. 456 f., Note 1064.

1521) Hofmann meint, Gott bedürfe der Engel, „um sich seiner Welt gegenwärtig zu machen". (Bei Baier-Walther II, 163 f., aus Schriftbeweis I, 282 ff.)

1522) Quenstedt hat hierüber I, 686 sqq. eine besondere *quaestio: An cuilibet pio angelus certus in custodiam divinitus datus sit?* Er antwortet: *Non unum saltem, sed plures angelos bonos singulis fidelibus in custodiam datos esse recte ex Scriptura colligitur; an vero unicuique fidelium inde ab ortu suo certus angelus custos, . . . itemque, an cura et gubernatio ecclesiae certis angelis demandata sit, atque an unicuique provinciae peculiaris praesit angelus, partim incertum, partim falsum est*.

Sie verkündigen die Empfängnis, die Geburt, die Auferstehung, die Wiederkunft Christi [1523] Sie sind Diener beim Jüngsten Gericht (Matth. 13,41 f.; 24,31 usw.). Die Schrift offenbart auch, daß die Engel bei den öffentlichen Gottesdiensten gegenwärtig sind (1 Kor. 11,10). Daß die Engel auch zur Aufrechterhaltung des Hausstandes und der bürgerlichen Ordnung tätig sind, sehen wir aus Stellen wie 1 Mos. 24, 7; Matth. 18,10; Dan. 10, 13. Wegen dieser Verrichtungen sollen wir die Engel nicht (mit neueren Theologen) für „überflüssig" achten, sondern uns ihres Dienstes freuen und trösten, auch Scheu tragen, ihr Mißfallen zu erregen (1 Kor. 11,10; 1 Tim. 5, 21 [1524]), ihnen aber in keiner Weise religiöse Verehrung (*cultus religiosus*) erweisen, nicht zu ihnen beten usw., weil sie Kreaturen sind und bleiben. Sie selbst protestieren dagegen (Offenb. 22, 8. 9).[1525]

7. Die bösen Engel, ihre Verrichtungen und ihre ewige Strafe. ^

Mit der Frage, warum Gott nicht auch den gefallenen Engeln wie den gefallenen Menschen einen Heiland gesandt habe, betreten wir ein geheimnisvolles Gebiet. Quenstedt nennt Wahrscheinlichkeitsgründe (*probabiles rationes*), unter denen wohl der bekannteste der ist, daß der Teufel ohne Verführung, der Mensch durch Verführung gefallen sei.[1526] Doch müssen wir uns vorsehen, daß wir bei dieser Distinktion nicht das freie Erbarmen antasten, womit Gott sich der Menschen angenommen hat. Eine vielbehandelte Frage ist auch die, wie eigentlich des Teufels Intelligenz (*vis intelligendi, intellectus*) einzuschätzen sei, da die Schrift einerseits große List von ihm aussagt (1 Mos. 3,1 ff.; 2 Kor. 11,3; Eph. 6,11), andererseits die große Torheit von ihm berichtet, daß er den Tod Christi betreibt, wodurch er doch aus seinem Reiche geworfen wird. Christus sagt ausdrücklich vor seinem Todesgang und zur Deutung desselben: „Nun wird der Fürst dieser Welt ausgestoßen werden", ἐκβληῦήσεται

1523) Luk. 1, 26; 2, 9; 28, 5 ff.; Apost. 1, 10 ff.

1524) Vgl. Baier zu diesen Stellen, II. 128.

1525) Vgl. bei Quenstedt I, 686 sqq., besonders die *Antithesis Scholasticorum et Pontificiorum*. Ferner Günther, Symbolik 4, S. 266 f. Zu beachten ist, daß der Ausdruck προακυνεῖν sowohl für die Bezeichnung der bürgerlichen Ehrerbietung, des *cultus civilis*, als auch zur Bezeichnung des *cultus divinus* in der Schrift gebraucht wird. Aus dieser Homonymie versuchen die Papisten für ihre *veneratio et invocatio angelorum* Kapital zu schlagen. Das Papsttum erweist auch hierin seine heidnische Art.

1526) *Systema* I. 829.

εξω, Joh. 12,31. Wir müssen auch gelten lassen, daß dem Teufel die Weissagungen des Alten Testaments von 1 Mos. 3,15 an bis Ies. 53 und darüber hinaus samt den Konsequenzen für ihn (den Teufel) nicht unbekannt waren. Eine wahrscheinliche Erklärung haben wir in der Annahme, daß des Teufels Haß gegen alles, was Gott und Gottes ist, so groß war, daß er den Verstand blendete. Der auf das Böse gerichtete Wille setzte den Verstand außer Tätigkeit.[1527] Wir haben dafür ein Analogon in der menschlichen Feindschaft gegen das Evangelium, die in der Liebe zum Bösen ihren primären Sitz hat (Joh. 3,19.20) und den. Verstand dirigiert, das ist, außer Tätigkeit setzt. Jeder Widerspruch gegen die göttliche Wahrheit, inklusive des Widerspruchs gegen die satiskaotio vioaria und die Inspiration der Schrift (Verbalinspiration), läßt sich klar als Unverstand Nachweisen.

Damit kommen wir auf die Verrichtungen (*operationes*) der bösen Engel. Die Schrift beschreibt zu unserer Belehrung und Warnung diese Verrichtungen sehr deutlich und ausführlich. Das Tun der bösen Engel ist darauf gerichtet, den Menschen am Leibe (Luk. 13, 11. 16) sowie an den irdischen Gütern (Hiob 1, 12ff.; Matth.8,31.32), namentlich aber an der Seele zu schaden (1 Petr. 5,8.9). Der ganze Stand des Unglaubens (*status incredulitatis*) — in der Heidenwelt und innerhalb der äußeren Christenheit — ist eine Wirkung des Teufels (Eph. 2,1.2). Alle, die das Evangelium Christi nicht glauben, denken und tun, was der Teufel will, weil sie in seiner Gewalt, εξουαία, sind (Apost. 26,18; Kol. 1, 13). Auch daß sie das nicht wissen, ja, die Existenz des Teufels leugnen, ist eine Wirkung des Teufels. Es ist eine schriftgemäße Terminologie, den *status* aller derer, die nicht glauben, daß allein Christi Blut uns rein macht von aller Sünde, als *obsessio spiritualis* zu bezeichnen. Wollen wir uns diesen Ausdruck für besondere Fälle und Personen reservieren, nämlich für eine gesteigerte Teufelswirkung, die wir an einzelnen Personen (Judas) und zu besonderen Zeiten wahrnehmen,[1528] so dürfen wir dabei doch nicht leugnen, daß jeder Un-

---

1527) Vgl. über diesen Punkt auch Pd. II, 81.

1528) Neben Judas der jedesmalige Papst als der Mensch der Sünde und das Kind des Verderbens in seiner Funktion als der κατ’ εξοχήν der sich in den Tempel Gottes setzt als ein Gott und sich vorgibt, er sei Gott (2 Thess. 2). Der französischen Revolution Ende des 18. Jahrhunderts, die oft als ein Beispiel der gesteigerten *obsessio spiritualis* angeführt wird, treten Ereignisse jüngster Zeit ebenbürtig zur Seite (das Treiben der Kommunisten und vieler Sozialisten, auch

gläubige völlig in der Gewalt des Satans ist, bis Gottes Gnade und Macht ihn errettet von der Obrigkeit der Finsternis und ihn versetzt in das Reich seines lieben Sohnes (Kol. 1, 13). Die geistliche Besessenheit hebt die persönliche Verantwortlichkeit nicht auf (Matth. 25, 41); auch nicht den freien Willen, als Freiheit vom Zwang gefaßt, weil der Ungläubige willig das Evangelium nicht will und das Böse gerne tut. Von der geistlichen Besessenheit ist zu unterscheiden die leibliche Besessenheit (*obsessio corporalis*). Diese kann auch über Kinder Gottes kommen (Mark. 5, 6. 18. 19; Luk. 8, 28. 38. 39.[1529)]) und ist dann vorhanden, wenn der Teufel unter Gottes Zulassung nicht bloß der Wirkung nach, sondern auch dem Wesen nach (κατ' ουσίαν) so von einem Menschen Besitz nimmt, daß dieser ein Vernunft- und willenloses Instrument des bösen Geistes wird. Die menschliche Persönlichkeit ist in ihrer Tätigkeit sistiert, und der Teufel ist in eigener Person (αυτοπροσώπως) das handelnde Subjekt.[1530)] Die leibliche Besessenheit hebt die persönliche Verantwortlichkeit auf.[1530)]

Allseitig beschreibt die Schrift die gegen die Kirche gerichtete Tätigkeit der bösen Engel. Nach Matth. 16, 18 stehen die πύλαι αδου in fortwährendem Kampf gegen die Kirche, und diese wird nur durch Christum wider den Ansturm der höllischen Macht erhalten. Hinter allem, was der Kirche schadet, stehen die bösen Geister. Ihr Werk ist die Unachtsamkeit der Hörer des Wortes Gottes (Luk. 8,12) sowie die Fälschung der göttlichen Lehre, die Christus rein in seiner Kirche gelehrt haben will (Matth. 13,25: „Da die Leute schliefen, kam sein Feind und säete Unkraut zwischen den Weizen und ging davon"; 1 Tim. 4,1 ff.: δώασκαλίαι δαιμόνιων). Insonderheit wird das Papsttum als ein Meisterstück des Teufels innerhalb der

---

der bewußt die Unwahrheit sagenden Staatsmänner und ihrer Helfershelfer, der Zeitungsredakteure während und nach dem Weltkriege). Als Beispiele der gesteigerten *obsessio spiritualis* gelten mit Recht auch solche Vertreter der „Wissenschaft", die wie rasend gegen die christliche Kirche und Gottes Wort anstürmen.

1529) Vgl. auch Nösgen zu diesen Stellen im Zöcklerschen Kommentar.

1530) Vgl. über *obsessio spiritnalis* und *corporalis* die Zitate bei Baier-Walther II, 136 ff.; ferner über die leibliche Besessenheit, worin sie bestehe, über wen sie komme, ihre Erkennungszeichen und ihre Behandlung Walther, Pastorale, S. 293 ff.

1531) Fecht weist daher (bei Walther, Pastorale, S. 295) darauf hin, „daß dem Besessenen, wenn er gläubig ist, in lichten Stunden vorzuhalten sei, daß die im Paroxysmus vom Satan durch ihn ausgeschäumten Lästerreden und dergleichen ihm nicht zugerechnet würden".

Kirche beschrieben (2 Thess. 2). Wir haben nicht das biblische Urteil über die Irrlehre, solange wir sie nicht als Teufelswerk ansehen. Auch die Verfolgungen und Bedrückungen der Kirche seitens des Staates und einzelner Gesellschaften im Staate haben wir als eine Wirkung der bösen Geister anzusehen.[1532)]

Wie der Teufel unaufhörlich die Kirche bestreitet, so ist er auch ein Feind der göttlichen Ordnung des Staates und der Familie. Er verführt David zur Volkszählung (1 Chron. 22,1) und Ahab zum Kriege Wider die Syrer (1 Kön. 22, 21. 22). Er bringt Eheverbote zuwege (1 Tim. 4,1.2) und versucht Eheleute zur Untreue (1 Kor. 7,5). Die Schrift berichtet uns auch, daß Gott die bösen Engel nicht nur zur Bestrafung der Gottlosen, die die Liebe zur Wahrheit nicht angenommen haben (2 Thess. 2,11.12), sondern auch zur Züchtigung der Frommen gebraucht, wie wir an dem Beispiel Hiobs (Hiob 1,7 ff.) und des Apostels Paulus (2 Kor. 12,7) sehen.

Die Strafe der bösen Engel ist ihre ewige Qual im höllischen Feuer (Matth. 25, 41). Die Frage, wie dies Feuer beschaffen sei (ob materiell oder immateriell), können wir unbeantwortet lassen.[1533)] Dasselbe gilt von der Frage, wie Feuer auf Geister wirken könne, weil die Tatsache der Wirkung feststeht. Wer die ewige Strafe der bösen Engel und der von ihnen *finaliter* verführten Menschen leugnet, muß konsequenterweise auch die ewige Seligkeit (Matth. 25,46) und damit die ganze christliche Religion leugnen (1 Kor. 15,19). Das ewige Feuer als Reinigungsfeuer oder auch als Vernichtungsfeuer wie für die gottlosen Menschen, so auch für die bösen Engel zu denken, widerspricht der Schrift. Auch hier sei wieder daran erinnert, daß alles, was die Schrift über die bösen Engel und ihre ewige Strafe sagt, in den Dienst des göttlichen Erbarmens tritt. Es hat den Zweck, die Menschen an die Notwendigkeit der Buße und des Glaubens an den zu erinnern, der mit seinem Blut die Menschen nicht für die Hölle, sondern für den Himmel erkauft hat.

1532) Wir denken hierbei auch an den Kamps, den wir gegen die Gesetzgebung von Einzelstaaten für unsere christlichen Gemeindeschulen führen mußten. Trotz der Entscheidung des Obergerichts der Vereinigten Staaten zu unsern Gunsten regt sich die Feindschaft von neuem (gegenwärtig wieder in Oregon und Iowa).

1533) Vgl. hierüber Weiteres Bd. III, 613 f., unter dem Abschnitt „Die ewige Verdammnis".

Die Lehre vom Menschen. ^

(Anthropologia.)

Den Tatsachen entsprechend betrachten wir den Menschen vor dem Fall (*in statu integritatis*), L. nach dem Fall (*in statu peccati*).

A. Der Mensch vor dem Fall. ^

(De statu hominis ante lapsum.)

1. Die Erschaffung nach dem göttlichen Ebenbilde. ^

Der ursprüngliche Zustand des Menschen ist allgemein durch das Prädikat „sehr gut" (1 Mos. 1,31) bezeichnet. Aber dies Prädikat kommt auch allen andern Kreaturen zu. Die nähere Bezeichnung der guten Beschaffenheit, die dem Menschen im Unterschied von allen andern Kreaturen zukommt, ist in der Angabe enthalten, daß Gott den Menschen nach seinem (Gottes) Bilde erschuf, 1 Mos. 1,26.27: נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ [HEBREW].[1534]

1534) Einzelnes zur Bestimmung des göttlichen Ebenbildes. 1. Es ist die Frage behandelt worden, ob V. 26 XXX und XXXX verschiedenes oder sachlich dasselbe bezeichnen. Die ersteres annehmen, haben die Verschiedenheit dahin bestimmt, daß mit XXX dem Menschen Verstand und Wille, mit XXXX ein Verstand, der Gott erkennt, und ein Wille, der will, was Gott will, zugeschrieben werde. Diese Auffassung ist deshalb unhaltbar, weil V. 27, der die Ausführung von V. 26 berichtet, nicht XXXX sondern nur XXX wiederholt ist. Weil nun die göttliche Ausführung dem göttlichen Entschluß sicherlich entspricht, so bezeichnet auch XXX allein das Ganze des göttlichen Ebenbildes. Daß V. 26 zu XXX noch XXXX hinzügefügt wird, hat den Zweck, den Begriff des göttlichen Ebenbildes recht hervorzuheben. So Luther in der Übersetzung, V. 26: „ein Bild, das uns gleich sei"; Baier II, 143:*imago simillima*. Ebenso Gerhard, *locus De Imagine Dei*; anders Luther an einer Stelle im Kommentar zur Genesis, *Op. Lat., Erl*. II, 87 ff.; St. Louis I, 410 ff. — 2. Es liegt in der Natur der Sache, nämlich in dem Unterschied vom Schöpfer und Geschöpf, daß Gottes Abbild im Menschen sich nicht auf alle göttlichen Attribute bezieht, z. B. nicht auf die Aseität und die Ewigkeit, und daß die göttlichen Attribute, die im Menschen abgebildet find, z. B. die Weisheit, die Herrscherstellung usw., dem Menschen in einem geringeren Grade zukommen. Gott ist weise, und der Mensch ist weise; Gott herrscht, und der Mensch herrscht. Aber Gott kommt unendliche, dem Menschen beschränkte Weisheit, Herrschaft usw. zu, wie dies bei der Lehre von Gott dargelegt wurde. — 3. In bezug auf die rechte Auffassung von 1 Mos. 1, 26. 27 ist noch folgendes zu bemerken: Für die Annahme, daß der Mensch nach dem Bilde der menschlichen Natur Christi (so Origenes und Andr. Osiander) oder nach dem Bilde der göttlichen

2. Der Inhalt des göttlichen Ebenbildes. ^

Das göttliche Ebenbild im Menschen besteht nicht bloß im Besitz von Verstand und Willen oder darin, daß der Mensch eine Person ist, sondern vor allen Dingen in der rechten Beschaffenheit von Verstand und Willen, nämlich darin, daß der Mensch mit seinem Verstände Gott erkannte und mit seinem Willen nur das wollte, was Gott will. Und wenn wir von Verstand und Willen noch das Begehrungsvermögen (das sinnliche Begehren, *appetitus sensitivus*),

---

Natur Christi (so neuere Theologen) erschaffen sei, bieten die Worte 1 Mos. 1, 26. 27 keinen Anhalt. Vielmehr geht aus dem Pluralsuffix „in unserm Bilde", „nach unserer Ähnlichkeit" hervor, daß der Mensch nach dem Bilde des dreieinigen Gottes erschaffen worden ist, das heißt, nach dem, was den drei Personen gemeinsam ist, also nach dem herrlichen göttlichen Wesen. Die Dogmatiker drücken dies so aus: *Causa exemplaris imaginis divinae non una divinitatis persona* sed Deus triunus est*. Zudem widerspricht die Beziehung des göttlichen Ebenbildes auf die menschliche Natur Christi klaren Schriftaussagen. Nach 1 Kor. 15, 45 ff. ist Christus nach seiner menschlichen Natur ὁ ἔσχατος ανθρωπος und Adam ὁ πρώτος ανθρωπος. Nach Hebr. 2,14 hat Christus das Fleisch und Blut der Menschen angenommen; nicht umgekehrt haben die Menschen Christi Fleisch und Blut angenommen. Was Quenstedt I, 861 sq. sagt, ist eine vollkommene Widerlegung aller Menschengedanken, die über das Ebenbild Gottes in alter und neuer Zeit auf den Markt gebracht worden sind. Quenstedt schreibt: *Opinio Origemanorum et Osiandri statuentium: ‚Adamum ad similitudinem formae naturae humanae Christi in mente divina praeconceptae esse creatum', refutatur: 1, ex Gen. 1, 26, ubi Deus Pater, cum Filio et Spiritu Sancto loquens, non dicit: ‚Faciamus hominem ad imaginem.tuam', scilicet Filii incarnandi, sed ‚nostram'; 2. ex 1 Cor. 15, 45, ubi Christus dicitur ‚secundus Adam'; iam vero, si creationem Adami ordine praecessit idea vel forma humanae naturae Christi in mente divina praeconcepta, ad cuius similitudinem Adam creatus fuerit, Christus primus Adam potius dicendus erat quam secundus; ut taceam, nos non Christo hoc sensu, sed Christum nobis similem factum esse, excepto peccato, Ebr. 2, 14. 3. Nullibi dicitur in Scriptura, hominem creatum esse κατά τον υιόν, secundum Filium, sed κατά τόν ϋ-εόν, secundum Deum indefinite sumptum. E contrario Filius Dei dicitur fuisse εν ὁμοιώματι σαρ-κός αμαρτίας, in similitudine carnis peccati, Rom. 8, 3, et accepisse μορφήν δούλου, formam servi, Phil. 2, 7. 4. Repugnat ordo decretorum divinorum. Decretum enim de homine formando ad imaginem Dei antecessit decretum de mittendo Filio Dei in carnem ad reparandam hanc effigiem amissam, ac proinde Filius Dei incarnandus in posteriori non potest esse exemplar imaginis divinae homini concreandae in priori. 5. Obstat missio Filii ipsa, quae facta est non ob similitudinem, sed ob beatitudinem hominis, 1 Tim. 1,15. 6. Imago Dei in cognitione Dei, iustitia et sanctitate constituitur, ut Col. 3,10; Eph. 4, 24, non autem in corporis membris, in figura aut statura corporis. 7. Per lapsum imago Dei deperdita est, corporea autem membra deperdita non sunt.*

.

z. B. des Essens usw., unterscheiden, so müssen wir sagen, daß auch hierin keine gottwidrige Neigung vorhanden war. Dies geht nicht nur aus 1 Mos. 1,31 („sehr gut") und aus 1 Mos.2,25 („sie waren beide nackend, der Mensch und sein Weib, und schämten sich nicht") hervor,[1535] sondern dieser Inhalt des göttlichen Ebenbildes kommt in dem Bericht über den ursprünglichen Zustand des Menschen noch durch zweierlei klar zum Ausdruck: 1. dadurch, daß Gott dem Menschen Gebote gibt (1 Mos. 2,16.17: „Du sollst essen von allerlei Bäumen im Garten, aber von dem Baum des Erkenntnisses Gutes und Böses sollst du nicht essen"); 2. dadurch, daß der Mensch dargestellt wird als im innigsten Verkehr und in ungestörter Gemeinschaft mit Gott lebend.[1536] Dies setzt Erkenntnis Gottes und Heiligkeit der Gesinnung auf seiten des Menschen voraus. Dieser Inhalt des göttlichen Ebenbildes ist auch im Neuen Testament, Kol. 3,10 und Eph. 4,24, gelehrt. Der neue Mensch wird Kol. 3,10 so beschrieben: ό άνακαινούμένος εις επίγνωσιν κατ' εικόνα τον κτίσαν-τος αυτόν und Eph. 4, 24: ό κατά θεόν κτισθέντα εν δικαιοσύνη και όαιότητι τής άληθείας.[1537] Als schriftwidrig sind daher abzuweisen alle Ansichten, die den ursprünglichen Zustand des Menschen als tierartig, ohne Sprache, oder doch als moralisch weder gut noch böse („sittlich indifferent") oder als bereits mit einer gottwidrigen Neigung zum Genuß („Sinnlichkeit") behaftet beschreiben. Nach der Schrift ist der Mensch nicht als Tier, sondern als Herrscher über die Tierwelt erschaffen. Auch war der Mensch nicht bloß bil-

---

1535) Vgl. Luthers Ausführung über das Nackendgehen des Menschen vor und nach dem Fall, St. L. 1,170; Erl. (lat.) 1,175 sqq.

1536) 1 Mos. 2, 19 ff. 3, 2. 3.

1537) Die alten Lehrer finden in diesen neutestamentlichen Stellen eine direkte Aussage über den Urzustand des Menschen. Wenn Meyer u. a. dies leugnen, aber zugleich zugeben, daß dem Apostel Paulus „sehr natürlich nach Analogie der Erschaffung Adams das Ebenbild Gottes vorschwebte, welches dieser Erstgeschaffene hatte", und daß wir in den Worten des Apostels „eine Parallele mit der Schöpfung Adams nach Gottes Bild" haben, so ist das ein Widerspruch in sich selbst. Die „Parallele" mit der Schöpfung Adams nach Gottes Bild würde verschwinden, wenn wir hier nicht eine direkte Aussage über den Urzustand des Menschen hätten. Das Richtige haben Philippi und andere Neuere getroffen. Vgl. Philippi, Glaubenslehre 3 III, 372 ff. Auch Ellicott zu Eph. 4, 24 (gegen Jul. Müller) sagt richtig: "From this passage [Eph. 4, 24], compared with that from Colossians, we may appropriately deduce the great dogmatic truth, — '*ut quod perdideramus in Adam, id est, secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Iesu reciperemus*.'"

dungsfähig, sondern tatsächlich gebildet und mit Sprache begabt, positiv intelligent, und zwar in dem Maße, daß er nicht nur Gott erkannte, sondern auch über eine Naturwissenschaft verfügte, wie sie jetzt durch das sorgfältigste Studium nicht mehr erreichbar ist. Mit Recht sagt Luther, daß nur Adam vor dem Fall den Namen eines Philosophen verdiente.[1538] Aber vor allen Dingen war der Mensch nicht sittlich indifferent oder mit einer bloßen Anlage zum Guten erschaffen,[1539] sondern positiv gut (*sanctae Dei voluntati conformis, amore et fiducia Dei praeditus*), ohne jegliche sich regende Sinnlichkeit oder böse Neigung, wie wir aus dem biblischen Bericht gesehen haben. Dem Widerspruch gegen die Schriftlehre vom anerschaffenen göttlichen Ebenbild oder der *iustitia originalis concreata* liegt oft ein falscher Begriff vom sittlich Guten zugrunde. Man will nur das als sittlich gut gelten lassen, was der Mensch auf dem Wege der Evolution (Selbsttätigkeit, Selbstentscheidung, Selbstbestimmung) selbst produziert, nicht das, was von Gott dem Menschen anerschaffen oder gegeben ist. Wenn Luther den Urzustand des Menschen *status medius* nennt, so beschreibt er den Menschen nicht als sittlich in-different, sondern als noch nicht so im Guten befestigt, daß er nicht fallen konnte.[1540]

1538) *Opp. ex. Lat., Eri. I, 83: Si volumus praedicare insignem philosophum, praedicemus primos nostros parentes, cum adhuc essent a peccato puri. Suttjer bentt baran, quod Adam et Heva omnes omnium animalium affectus, sensus et vires intellexerunt*. St. L. I, 80. 81.

1539) Ritschl faßt das göttliche Ebenbild als vorausdatiertes Lebensideal, also nicht als das, was Gott dem Menschen in der Schöpfung gegeben hat, sondern als das, was der Mensch auf dem Wege der Entwicklung aus sich selbst macht. Vgl. Rechts, u. Versöhnung 3 III, 314 ff.

1540) Luther unterscheidet (St. L. I, 135 ff.) zwischen kindlicher und männlicher Unschuld (*innocentia puerilis* und *virilis*). Unter kindlicher Unschuld versteht er einen Zustand, in dem der Mensch noch durch des Teufels Betrug fallen konnte. Die männliche Unschuld ist der Zustand, in dem sich jetzt die im Guten befestigten Engel befinden und die seligen Menschen im ewigen Leben sich befinden werden (*inamissibilis innocentia et immortalitas*). Wie wenig „indifferent" sich Luther den Zustand der „kindlichen" Unschuld denkt, geht aus seiner Beschreibung derselben hervor. Luther wendet sich gegen die „Possen" der Scholastiker (*nugantur*), die den Urzustand als eine bloße Anlage (*qualitas*) zum Guten beschrieben. Dagegen sagt er von der ursprünglichen Gerechtigkeit (*Opp. ex., Eri. I, 141 sq*.; St. L. I, 138): „So wir Moses folgen wollen, können wir sagen, daß die ursprüngliche Gerechtigkeit das könne genannt werden, daß der Mensch gerecht gewesen ist, wahrhaftig, aufrichtig, nicht allein leiblich und äußerlich, sondern vornehmlich innerlich im Herzen, und daß er Gott erkannt hat.

3. Ebenbild Gottes im weiteren und im eigentlichen Sinne. ^

Nach Kol. 3, 10 und Eph. 4, 24 wird das göttliche Ebenbild, das in Gotteserkenntnis und Heiligkeit des Willens besteht, erst in der Wiedergeburt, durch den Glauben an Christum, dem Anfänge nach wiederhergestellt. Es fehlt also dem Menschen nach dem Fall. Hierin stimmen die lutherischen Theologen überein. Sie differieren aber in der Frage, ob in den Stellen 1 Mos. 9,6 („Wer Menschenblut vergießt, des Blut soll auch durch Menschen vergossen werden, denn Gott hat den Menschen nach seinem Bilde gemacht") und Jak. 3,9 („Durch die Zunge . . . fluchen wir den Menschen, nach dem Bilde Gottes gemacht") dem Menschen auch nach dem Fall noch ein göttliches Ebenbild zugeschrieben werde. Die einen verneinen dies, indem sie annehmen, daß der Mensch in diesen Stellen danach beschrieben werde, was er durch die Schöpfung war und in Christo wieder werden soll. So Luther,[1541] Philipps,[1542] Gottfried Hoffman.[1543] Andere behaupten, der Mensch werde an den genannten Stellen danach beschrieben, was er jetzt noch nach dem Falle ist, nämlich eine mit Verstand und Willen begabte Kreatur, worin noch eine gewisse Ähnlichkeit mit Gott enthalten sei. So Baier[1544] Quenstedt [1545] u. a. Die letzteren unterscheiden dann aber zwischen Ebenbild im weiteren Sinne, wonach der Mensch im Unterschiede von den Tieren noch ein vernünftiges Wesen ist, das er nach dem Fall behalten hat, und Ebenbild im eigentlichen Sinne, wonach der Mensch Gott erkennt und Gott dient,, und das er nach dem Fall verloren hat. Hierin liegt insofern kein sachlicher Unterschied, als Luther u.a. nicht leugnen, daß der Mensch nach dem Fall Verstand und Willen habe, und Baier u. a. nicht leugnen, daß der Mensch durch den Fall die *sapientia* und *iustitia origina1is* völlig verloren habe. Wir ziehen Luthers Auffassung vor. Gegen Luthers Auffassung ist eingewendet worden, daß nicht ein verlornes, sondern nur ein am Menschen noch vorhandenes Ebenbild Gottes ein Grund dafür sein könne, weshalb wir der Menschen Blut nicht vergießen und ihnen nicht fluchen sollen. Aber Luther und die

---

ist ihm gehorsam gewesen mit aller Lust, hat die Werke Gottes verstanden ohne eines andern Unterricht, von sich selbst. ... Zu dieser ursprünglichen Gerechtigkeit gehört auch, daß Adam Gott und Gottes Werk von ganzem Herzen und aus den reinsten Affekten liebte."

1541) Zu Gen. 9, 6. St. L. I, 600 f. 1542) Glaubenslehre 3 II, 371 f.

1543) *Synopsis*, p. 291. 1544) *Comp*. II, 146.

1545) *Syst*. I, 876. 901 ff.

seine Auffassung teilen, denken nicht bloß an das verlorne, sondern auch an das in Christo wiederherzusteilende Ebenbild Gottes. Luther sagt a.a.O.: „Welches [Bild Gottes], ob es wohl durch die Sünde, wie oben angezeigt, der Mensch verloren hat, so steht es doch also darum, daß es durch das Wort und Heiligen Geist wieder kann erneuert werden." Diese Auffassung empfiehlt sich deshalb, weil sie einen Gedanken ausdrückt, der sich seit 1 Mos. 3,15 durch die ganze Schrift hindurchzieht. Daß Gott sich mit der gefallenen Menschheit überhaupt noch abgibt, sie — und um ihretwillen auch die Welt — noch existieren läßt, ist nach der Schrift unter dem Gesichtspunkt zu verstehen, daß Gott die gefallene Menschheit in Christo zu dem Bilde erneuern will, nach welchem er sie ursprünglich geschaffen hat (Kol. 3,10; Eph. 4,24). Dieser Gesichtspunkt ist auch von praktischer Bedeutung. Die aus der Schrift feststehende Wahrheit, daß Gott der Welt seinen Sohn gab und sie in Christo zu dem ursprünglichen Gottesbilde erneuern will, ist geeignet, uns vor Misanthropie zu bewahren, wenn wir die Verlogenheit und Bosheit der Menschen wahrnehmen, sei es auf geistlichem Gebiet (in der Bekämpfung des Evangeliums), sei es auf weltlichem Gebiet (wie im Weltkriege). Der Gedanke, die gefallenen Menschen, weil sie überhaupt noch Verstand und Willen haben, Gottes Ebenbild zu nennen, unter Absetzung von dem, was aus ihnen in Christo werden soll, liegt etwas fern. Verstand und Wille des gefallenen Menschen sind ein „leerlaufender Mechanismus"., insofern der gefallene Mensch mit seinem Verstände nicht sein Heil erkennt, sondern gänzlich in geistlicher Finsternis sich bewegt (1 Kor. 2, 14: ου δύναχαι γνώναι) und sein Wille nicht an Gott hängt, sondern eine Feindschaft wider Gott ist (Röm. 8,7: εχϑρα εις ϑεόν).

4. Das Verhältnis des göttlichen Ebenbildes zur menschlichen Natur. ^

Das göttliche Ebenbild, das heißt, die rechte Gotteserkenntnis und die Übereinstimmung des menschlichen Willens mit dem Willen Gottes, wurde dem Menschen in der Schöpfung nicht nachträglich und äußerlich angehängt, wie die Papisten lehren, die das göttliche Ebenbild als *donum superadditum* auffassen,[1546] sondern wurde dem

---

1546) *Catech. Roman. I, 2, 18: Ex limo terrae hominem sic corpore affectum et constitutum effinxit, ut non quidem naturae ipsius vi, sed divino beneficio immortalis esset et impassibilis. Quod autem ad animam pertinet, eam ad imaginem et similitudinem suam formavit liberumque ei arbitrium tribuit; omnes praeterea motus animi atque appetitiones ita in eo tempera-*

Menschen anerschaffen, wie aus 1 Mos. 1,26 hervorgeht: Laßt uns Menschen machen, בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ [HEBREW], so daß das göttliche Ebenbild als *donum concreatum, donum naturale, donum intrinsecum* zu beschreiben ist. Daraus ergibt sich für den Zustand des Menschen nach dem Fall, daß nun die menschliche Natur nicht unversehrt (*natura integra* oder *in puris naturalibus*) ist, wie die Papisten und neuere Theologen und Philosophen lehren, sondern aufs tiefste und im Innersten verderbt (*natura corrupta, natura sauciata*).[1547] Die *iustitia origina1is* bildet freilich nicht das Wesen des Menschen, weil der Mensch auch nach dem Fall ανϑρωπος ist (Röm. 5, 12), und sie ist insofern nicht als Substanz, sondern als ein Akzidens zu bezeichnen.[1548] Aber die *iustitia originalis* gehört zur Beschaffenheit des unversehrten Menschen, das heißt, des Menschen, wie er sein soll, wie ihn Gott geschaffen hat und er durch Christum wieder werden soll. Nach der Schrift ist es doch wahrlich eine Anomalie, daß der Mensch, der zu Gott geschaffen ist und auch noch weiß, daß

---

vit, ut rationis imperio nunquam non parerent. Tum originalis iustitiae admirabile donum addidit ac deinde caeteris animantibus praeesse voluit. Cf.. auch Günther, Symb.4, S. 137 [Engelder, *Pop. Symbolics*, p. 166]. Quenstedt über die papistische Auffassung des göttlichen Ebenbildes in seinem Verhältnis zur menschlichen Natur I, 889.

1547) Luther über das Verhältnis des göttlichen Ebenbildes zur menschlichen Natur, St. L. I, 201 s.: „Die Scholastiker disputieren, daß die Gerechtigkeit, darin Adam geschaffen ist, nicht sei gewesen in Adams Natur, sondern sei gleichwie ein Schmuck oder Gabe gewesen, damit der Mensch erstlich sei geziert worden; als wenn man einer schönen Jungfrau einen Kranz aufsetze, welcher Kranz nicht ein Teil der Natur ist, sondern ist etwas Sonderliches und Abgeschiedenes von der Natur, das von außen hinzukommt und ohne Verletzung der Natur wieder kann abgetan werden. Darum disputieren sie vom Menschen und von den Teufeln, daß, ob sie wohl die Gerechtigkeit, darin sie geschaffen sind, verloren haben, so haben sie doch ihre natürlichen Kräfte rein behalten, wie sie erstlich find geschaffen gewesen. Aber vor solcher Lehre, weil sie die Erbsünde gering macht, soll man sich hüten wie vor einem Gift. Und wir sollen es vielmehr dafürhalten, daß die Gerechtigkeit nicht gewesen sei eine Gabe, so von außen dazugekommen und etwas von der Natur des Menschen Unterschiedenes gewesen sei, sondern sei wahrhaftig natürlich gewesen, also daß es Adams Natur war, Gott zu lieben, Gott zu glauben, Gott zu erkennen. Denn diese Dinge find so natürlich in Adam gewesen, wie es natürlich ist, daß die Augen das Licht sehen. Wenn aber das Auge verwundet und verderbt ist, so kannst du recht sagen, daß die Natur verletzt und verderbt sei. . . . Denn wie des Auges Natur ist, daß es sehen kann, also ist an Adams Vernunft und Willen das auch natürlich gewesen, daß er Gott gekannt, Gott vertraut und ihn gefürchtet hat.”

1548) Luther, *Opp. ex., Eri. I, 211: Manet quidem natura, sed multis modis corrupta*.

es einen Gott gibt (Röm. 1,19 ff.), Gott nicht dient und nicht dienen kann (Röm. 8, 7: τω νόμω του θεοϋ ούχ υποτάσσεται ούδε γάρ δύναται), sondern als praktischer Atheist in der Welt lebt, wie es Eph. 2, 12 Von allen Heiden heißt: ελπίδα μη εχοντες και αθεοι Iν τω κόσμω. Vom Gottesdienst der Heiden gilt 1 Kor. 10,20: „Was die Heiden opfern, das opfern sie den Teufeln und nicht Gott."

Der eigentliche Sitz des göttlichen Ebenbildes ist nicht der Leib, sondern die Seele des Menschen, weil die Seele der Sitz der Gotteserkenntnis und der Gerechtigkeit ist. Selbstverständlich ist aber, daß das göttliche Ebenbild auch am Leibe sich kundgab, weil der Leib Organ der Seele und wesentlicher Bestandteil des Menschen ist. Apologie 80,17f.: *Aequale temperamentum qualitatum corporis*, „eine feine, vollkommene Gesundheit und allenthalben rein Geblüt, unverderbte Kräfte des Leibes".

5. Unmittelbare Folgen des göttlichen Ebenbildes im Menschen.

^

1. Die Unsterblichkeit, weil der Tod und seine Vorboten (Krankheiten, Schwäche) nach der Lehre der Schrift erst durch die Sünde in den Menschen hineingekommen sind, 1 Mos. 2,17: „Welches Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben"; Röm. 5, 12: „Der Tod durch die Sünde"; Röm. 6,23: „Der Tod ist der Sünde Sold." Es ist eine heidnische Meinung, daß der Tod .des Menschen in der Materie des Leibes seinen Grund habe. Ebenso freilich auch neuere Theologen.[1549] — 2. Die Herrschaft über die Kreaturen. Diese ist 1 Mos. 1,26—28 als mit dem göttlichen Ebenbild unmittelbar verbundene Folge dargestellt. In bezug auf die Beschaffenheit der Herrschaft vor dem Fall ist zu sagen, daß sie eine wirkliche Herrschaft war, wonach die Tiere sich dem Menschen ungezwungen zum Dienst stellten. Nach dem Fall besitzt der Mensch nur noch eine Karikatur der ursprünglichen Herrschaft, weil er Zähmung, List und Gewalt anwenden muß, wenn er einigermaßen den Tieren gegenüber Herr bleiben will. Mit der Sündlosigkeit des Menschen ging die 1 Mos. 1,28 beschriebene Herrschaft über die Kreaturen verloren. Was den Menschen noch von Herrschaft geblieben ist, nennt Luther eine „Scheinherrschaft" (*speciem dominii unb nudum titulum dominii*). Wohl gelingt dem Menschen noch eine teilweise Indienststellung der Kreatur durch List und Zwang. Aber dabei bleibt die Kreatur in Rebellion gegen den sündig gewordenen Menschen. Die

---

1549) Nähere Darlegung Bd. III, S. 569 ff.

Tiere quälen, schädigen, töten und fressen ihren ursprünglichen Herrn, in der Luft bricht er den Hals, das Wasser ersäuft ihn, die Erde begräbt ihn usw. Luther hält diese Betrachtung für nützlich. Wir erkennen, was für ein Greuel vor Gott die Sünde sein muß, weil sie das Verhältnis zwischen dem Menschen und der übrigen Kreatur so gründlich zerrüttet hat.[1550)]

6. Der Endzweck des göttlichen Ebenbildes. ^

Wir sind auch hier nicht aufs Raten angewiesen. Der Endzweck des göttlichen Ebenbildes ergibt sich sicher aus seinem Inhalt. Gott schuf den Menschen nach seinem eigenen, dem göttlichen. Bilde, weil er unter den Geschöpfen ein Geschöpf haben wollte, a. das ihn erkenne, nach seinem Willen lebe und in seiner Gemeinschaft Glückseligkeit genieße, b. das sein stellvertretender Herrscher auf Erden sei. Nachdem dieser ursprüngliche Endzweck durch die Sünde des Menschen dahingefallen ist, nimmt Gott ihn in Christo wieder auf, und zwar in der Weise, daß er um Christi stellvertretender Ge-

---

1550) Luther, *Opp. ex., Eri. I, 82 sqq.: Fiunt Adam et Heva rectores terrae, maris et aeris. Committitur autem eis hoc dominium non solum consilio, sed etiam expresso mandato. . . . Ergo nudus homo sine armis et muris, imo etiam sine vestitu omni in sola sua nuda carne dominatus est omnibus volucribus, feris et piscibus. . . . Quis potest cogitare istam quasi portionem divinae naturae, quod Adam et Heva omnes omnium animalium affectus, sensus et vires omnes intellexerunt? Quale enim regnum fuisset, nisi hoc scivissent? ... Si igitur volumus praedicare insignem philosophum, praedicemus primos nostros parentes, cum adhuc essent a peccato puri. . . . Etiam stellarum et totius astronomiae rationem certissimam habuerunt. Quae autem efficimus in vita, ea non fiunt per dominium, quod Adam habuit, sed per industriam et artem. Sicut videmus, dolo et fraude capi aves et pisces; sic arte cicurantur bestiae. Nam quae maxime domestica sunt, ut anseres, gallinae, tamen per se et sua natura fera sunt. . Ergo leprosum hoc corpus habet adhuc Dei beneficio speciem aliquam dominii in alias creaturas. Sed id perexiguum est et longe inferius illo primo dominio, ubi non arte, non dolis opus fuit, sed simpliciter divinae voci paruit creatura, cum iuberentur Adam et Heva dominari eis. Ergo nomen et vocabulum dominii retinemus ceu nudum titulum; ipsa autem res fere tota amissa est. Et tamen bonum est ista scire et cogitare, ut suspiremus illum venturum diem, in quo haec nobis restituentur, quae in paradiso per peccatum amisimus. Expectamus enim eam vitam, quam expectasset quoque Adam. Atque hoc recte miramur, et Deo ob id gratias agimus, quod nos peccato sic deformati, sic hebetes, stupidi et mortui quasi, per beneficium Christi expectamus eandem gloriam vitae spiritualis, quam Adam expectaturus erat, si mansisset in sua animali vita, quae imaginem Dei habebat*.

nugtuung willen die Sündenschuld der Menschen streicht und in den an Christum Glaubenden die Gotteserkenntnis und die Heiligkeit des Willens restituiert, Kol. 3, 10; Eph. 4, 24. Die Gotteserkenntnis nach dem Sündenfall gewinnt somit ein neues Objekt, weil sie *primo loco* den Gott zum Objekt hat, der um Christi willen und durch den Glauben an ihn ohne des Gesetzes Werke die Sünde vergibt (Luk. 1, 77: γνώοις σωτηρίας ... εν άφέσει αμαρτιών. Obwann und wie Gott, wenn der Mensch nicht gefallen wäre, später im statn8 des Menschen vor dem Fall (in dem „Paradiesischen Zustand") eine Änderung hätte eintreten lassen, ist nur Gegenstand der Vermutung. Sicherlich findet der Begriff der Seligmachung, σωτηρία, *salus*, auf den Menschen vor dem Fall keine Anwendung, weil die durch Christum erworbene σωτηρία den Sündenfall zur Voraussetzung hat. Luk. 19,10: „Des Menschen Sohn ist gekommen, zu suchen und selig zu machen (σώσαι), das verloren ist."

7. Das Weib und das göttliche Ebenbild. ^

Die gnostische Sekte der Enkratiten im zweiten Jahrhundert, später Severianer genannt, sprachen im Zusammenhang mit ihrer falschen Askese dem Weibe das göttliche Ebenbild ab.[1551)] Daß aber auch das Weib nach Gottes Ebenbild geschaffen wurde, sagt ausdrücklich 1 Mos. 1,26: Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, בְּצַלְמֵנוּ [HEBREW], und zwar, wie V. 27 ausdrücklich hinzu gefügt wird, Mann und Weib (זָכָר וּנְקֵבָה [HEBREW]). Dasselbe geht auch aus neutestamentlichen Stellen hervor. Daß die Kol. 3, 10 und Eph. 4, 24 beschriebene Erneurung zum göttlichen Ebenbilde, die in Christo geschieht, auch dem Weibe zuteil wird, steht fest, weil es in bezug auf die Teilnahme an den Gütern Christi einen Unterschied zwischen Mann und Weib nicht gibt, Gal. 3,28: „Hie ist kein Jude noch Grieche, hie ist kein Knecht noch Freier, hie ist kein Mann noch Weib; denn ihr seid allzumal einer in Christo JEsu." Auch kam dem Weibe die gleiche Herrschaft über die Kreaturen zu, wie aus dem Plural רְדוּ [HEBREW] (herrschet) hervorgeht, 1 Mos. 1, 28. Daß Eva eine geringere Naturkenntnis hatte, wie Baier meint,[1552)] kann aus der Schrift nicht bewiesen werden.

Andererseits steht aus der Schrift fest, daß das Weib auch vor dem Fall dem Manne gegenüber im Verhältnis der Unter-

---

1551) So berichtet Eusebius, Kirchengesch. 4, 29.

1552) *Comp. II, 158: Ratione scientiae rerum naturalium Eva Adamo cessisse videtur*

.

ordnung stand. Dies Verhältnis zum Manne ist 1 Mos. 2,18 durch das עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ [HEBREW] (seine Gehilfin) bezeichnet. Dasselbe ist im Neuen Testament, 1 Kor. 11,9, ausgesprochen: „Der Mann ist nicht geschaffen um des Weibes willen (διά τήν γυναίκα), sondern das Weib um des Mannes willen (διά τον άνδρα). Hieraus ergibt sich, daß es dem Weibe verboten ist, eine Herrscherstellung dem Manne gegenüber einzunehmen, 1Tim. 2,12: γυναικι ονκ έπιτρέπω ανθεντεϊν άνδρός. Dies Verbot wird auf eine doppelte Weise begründet: a. durch die Tatsache, daß Adam zuerst erschaffen wurde, danach Eva, V. 13: Άδάμ πρώτος επλάσΦη, είτα Ενα; b. durch die Tatsache, daß das Weib eine sehr schädliche Neuerung eingeführt hat, nämlich die Sünde, V. 14: Άδάμ ονκ ήπατήθη, ή δε γνvη άπατηθεισα εν παραβάσει γέγονεν. Die Schrift lehrt also ganz klar, daß dem Weibe dem Manne gegenüber Unterordnung zukommt, und zwar sowohl der Schöpferordnung nach als auch in Ansehung der Ordnung, die durch den Sündenfall und nach dem Sündenfall in der Welt gilt.

Sonderlich zu unserer Zeit ist ja die Stellung des Weibes innerhalb der menschlichen Gesellschaft zum großen Teil in Vergessenheit geraten. Es hat dies vornehmlich einen doppelten Grund. Der erste ist der, daß bei aller Bibelverbreitung die Bibel weniger Einfluß auf die menschliche Gesellschaft hat als je zuvor. Der andere Grund ist der, daß es bei allem Fortschritt in der Technik mit dem natürlichen Menschenverstand bei den Menschen sehr schnell bergab geht. Bei Luther findet sich über die Stellung des Weibes innerhalb der menschlichen Gesellschaft eine doppelte Reihe von Aussagen. Er sagt einerseits:[1553] „Das weibliche Geschlecht ist von Gott nicht geordnet zum Regiment, weder in der Kirche noch sonst in weltlichen Ämtern." Ferner:[1554] „Der Heilige Geist hat Weiber vom Regiment in der Kirche ausgeschlossen." Andererseits schärft Luther ein, [1555] daß dem weiblichen Geschlecht eine besondere Ehrerbietung (*reverentia*) von seiten des männlichen Geschlechts gebühre, weil das Weib die Mutter und Erzieherin des Menschengeschlechts ist. *Mulier ut est creatura Dei, cum reverentia spectanda est; ad hoc enim est creata, ut circa virum sit, ut filios nutriat et educet honeste et pie*. Luther hält durchweg fest: Wie Gott Mann und Weib in geschlechtlicher Verschiedenheit geschaffen hat, so hat er für beide auch verschiedene Sphären der Tätigkeit

---

1553) St. L. II, 687. 1554) XVI, 2280.
1555) V, 1516; *Opp. ex., Erl*. XXI, 170.

bestimmt. Er sagt hierüber:[1556] ein jeglicher geschaffen ist, so wirkt er auch am geeignetsten. ‘Es greift ein Weib viel besser zu einem Kind mit dem kleinsten Finger denn ein Mann mit beiden Fäusten.' Daher bleibe ein jeglicher in dem Werke, zu dem er von Gott berufen und verordnet ist." Das ist eine schriftgemäße Stellung. Die Schrift verlegt den Wirkungskreis des Weibes durchaus in das Haus, Indem sie sehr scharf zwischen der verbotenen öffentlichen und der erlaubten und gebotenen häuslichen Tätigkeit des Weibes unterscheidet. Was die öffentliche Rede- und Lehrtätigkeit betrifft, so heißt es 1 Kor. 14,35: „Es steht den Weibern übel an (αισχρόν εοτιν), unter der Gemeinde reden." Auch Fragen um Belehrung sollen sie nicht in den öffentlichen Versammlungen, sondern zu Hause (έν οϊκω) ihren eigenen Männern vorlegen. Auf die öffentliche Lehrtätigkeit geht nach dem Kontext auch das Verbot 1 Tim. 2,12: „Einem Weibe gestatte ich nicht (ονκ επιτρέπω), daß sie lehre." Andererseits weist die Schrift dem Weibe eine Herrschaft und Lehrtätigkeit im Hause zu, 1 Tim. 5,14: „So will ich nun, daß die jungen Witwen freien, Kinder zeugen, Haushalten" (οϊκοδεοποτεϊν, Hausherrinnen seien). Die älteren Weiber sollen nach Tit. 2, 3 gute Lehrerinnen sein (καλοδώάσκαλοι), daß sie die jungen Weiber lehren ihre Männer lieben, Kinder lieben (φιλότεκνοι) . . ., häuslich sein (οϊκονροί, das Haus bewachend; andere Lesart: οίκονργοί, Hausarbeit verrichtend). Es hat wohl kein Kirchenlehrer die Herrlichkeit des Weibes in ihrer Stellung als Hausfrau und Hausmutter so oft und so beredt gepriesen als Luther. Er sagt gegen Roms Erhebung des Mönchs- und Nonnenstandes: [1557] „Was kann doch in der Gemeinde Gottes Besseres und Nützlicheres gelehrt werden denn das Exempel einer gottseligen Hausmutter, die da betet, seufzt, schreit, Gott dankt, das Haus regiert, tut, was das Amt eines frommen Weibes mit sich bringt, begehrt, daß sie möge Kinder haben, mit großer Keuschheit, Dankbarkeit und Gottseligkeit?" Die Frauen, die aus dieser Sphäre hinaus sich in das öffentliche Leben drängen, sind naturgemäß diejenigen, welche nicht Kinder lieben, sondern den Kindersegen verhindern möchten. Was des Weibes höchste Ehre ist, achten sie für eine Schande. Viele andere laufen, weil es Mode ist, in Gedankenlosigkeit mit. Die „Staatsmänner" (und natürlich auch die Pastoren), welche das Frauenstimmrecht als einen Fortschritt der Menschheit gepriesen und

---

1556) St. L. V, 1517. 1557) II, 540.

betrieben haben, haben damit bewiesen, daß in dieser Beziehung, wie bereits erinnert wurde, der gesunde Menschenverstand noch vor dem Ende der Welt bei ihnen zu Ende gekommen ist. Bekanntlich wird die biblische Anschauung, nach welcher das Weib seine Tätigkeitssphäre im Hause hat, als „orientalisch" bezeichnet. Man hat allen Ernstes behauptet, der Apostel Paulus würde, wenn er an amerikanische Gemeinden geschrieben hätte, nicht gesagt haben: „Es stehet den Weibern übel an, unter der Gemeinde reden", und: „Ein Weib lerne in der Stille mit aller Untertänigkeit. Einem Weibe gestatte ich nicht, daß sie lehre", sondern er würde in Anbetracht der verschiedenen Verhältnisse so oder ähnlich sich ausgedrückt haben: "Women to the front"; "Get on the platform"; ονκ αισχρόν γάρ εστιν γνναιξίν εν εκκλησία λαλεῖν. Aber es liegt hier eine große Täuschung vor. Daß wir es 1 Kor. 14 und 1 Tim. 2 nicht mit einer temporären „orientalischen", sondern mit einer allgemeingültigen Ordnung zu tun haben, geht aus der Begründung hervor, die der Apostel sofort hinzufügt. Er begründet sein Veto gegen die öffentliche Rede- und Lehrtätigkeit des Weibes a. durch die Schöpferordnung, nämlich damit, daß Adam zuerst gemacht ist, danach Eva; b. durch die Rolle, die das Weib beim Sündenfall gespielt hat, nämlich damit, daß „Adam nicht ward verführet, das Weib aber ward verführet und hat die Übertretung eingeführet". Diese Tatsachen bleiben dieselben im Orient und im Okzident und zu allen Zeiten und so auch die auf diese Tatsachen gegründete Ordnung. Sodann sollte hier noch auf einen Punkt hingewiesen werden: Die Frau von dem Ehrenplatz im Hause in die öffentliche Tätigkeit zu zerren, davon sollte uns die allgemein anerkannte Tatsache abhalten, daß die Frau die einflußreich ste Lehrerin des menschlichen Geschlechts ist. Sind die Frauen im Hause „gute Lehrerinnen" (καλοδώάσκαλοι, Tit. 2, 3), so haben sie größeren Einfluß auf die Heranwachsende Generation als die Männer samt den Pastoren und Schullehrern zusammengenommen. Und wie hat im allgemeinen die Ehrerbietung gegen das weibliche Geschlecht abgenommen, seit es als Konkurrentin des Mannes in das öffentliche Leben eingetreten ist! Als der Verfasser dieser Dogmatik noch Student war, bot jeder Vertreter des männlichen Geschlechts jeder Vertreterin des weiblichen Geschlechts, einerlei ob arm oder reich, sofort seinen Sitz im Straßenbahnwagen an. Schon seit etwa zwei Jahrzehnten geschieht das nur noch ausnahmsweise. Die Welt mit ihrer Klugheit erweist sich auch in diesem Falle als töricht und blind.

B. Der Mensch nach dem Fall. ^

(De statu peccati.)

Gerade auch in neuerer Zeit ist nach dem Vorgang der gnostischen Ophiten [1558] („Schlangenbrüder") die Sünde als eine Erhöhung des Menschengeschlechts aufgefaßt worden. Es ist dies genau die Auffassung der Sünde, wodurch der Teufel die ersten Menschen zur Sünde verführt hat, 1 Mos. 3, 5: „Ihr werdet mitnichten des Todes sterben, sondern . . . sein wie Gott." Schiller sieht im Sündenfall „die glücklichste und größte Begebenheit in der Menschengeschichte"[1559] Hegel hat sich dahin geäußert: „Der Zustand der Unschuld, dieser paradiesische Zustand, ist der tierische. Das Paradies ist ein Park, wo nur Tiere und nicht Menschen bleiben können. . . . Der Sündenfall ist daher der ewige Mythus, wodurch er eben Mensch wird." [1560] Auch in unserm eigenen Lande fehlt es nicht an ähnlichen Auffassungen des Sündenfalls und der Sünde. Strong [1561] bringt dafür reichlich Zitate bei aus den Schriften von Emerson, Hawthorne, Schurman u.a. Vom humanisti-schen und pantheistischen Standpunkt aus wird die Sünde als der nötige Durchgangspunkt oder Hintergrund für die Tugend aufgefaßt. Die Sünde, auch in der Ausprägung bei Thomas Paine, gehört, auf das Ganze gesehen, zur Vollkommenheit der Welt.[1562] Dies ergibt, wie Strong bemerkt, diese Gesamtauffassung: "The Fall was a fall *up* and not *down*." Dies ist, wie bereits erinnert wurde, genau die satanische Darstellung der Sünde, 1 Mos. 3, 5.

1558) über die Ophiten RE.2 V, 240 ff.

1559) Bei Nitzsch-Stephan, S. 322 f., aus Schillers „Etwas über die erste Menschengesellschaft, Übergang des Menschen zur Freiheit und Humanität". Säkularausgabe der Werke, Cotta, 13, 26 f.

1560) Bei Luthardt, Komp.10, S. 165, aus Hegels „Philosophie der Geschichte", S. 233. Nitzsch-Stephan, S. 322: „Hegel sieht in der Sünde den notwendigen Durchgangspunkt, durch den der endliche Geist aus der Naturgebundenheit zur Freiheit emporsteigt."

1561) Augustus H. Strong, *Systematic Theology*, p. 563 ff.

1562) A. a. O., S. 564: "His [Emerson^] view of Jesus is found in his Essays, 2, 263: 'Jesus would. absorb the race; but Tom Paine, or the coarsest blasphemer, *helps humanity* by resisting this exuberance of power.' " "In his *Divinity School Address* he [Emerson] banished the person of Jesus from genuine religion. He thought 'one could not be a man if he must subordinate his nature to Christ's nature.'" S.565: "Hawthorne hints, though rather hesitatingly, that without sin the higher humanity of man could not be taken up at all, and that sin may be essential to the first conscious awakening of moral freedom and the possibility of progress."

Nach der Schrift ist die Sünde nicht eine Erhöhung und Beglückung, sondern die tiefste Erniedrigung und das einzige Unglück der Menschen, weil andere Übel lediglich Folgen der Sünde sind. Und damit stimmt die menschliche Erfahrung. Alle humanistisch-pantheistischen Redensarten von der Sünde als dem notwendigen Durchgangspunkt für die „moralische Freiheit" und für die Entwicklung der „wahren Menschheit" scheitern an der Tatsache des menschlichen Gewissens. Das menschliche Gewissen ist mit Recht als der unüberwindliche Feind des Pantheismus und jeder andern Form des Atheismus bezeichnet worden. Dem Menschen gelingt es nicht, die Sünde als notwendigen Durchgangspunkt für die „wahre Mensch, lichkeit" oder als „Fortschritt" und „die glücklichste Begebenheit in der Menschengeschichte" aufzufassen. Der Mensch hat nämlich ob seiner Sünde ein böses Gewissen vor Gott, und er fühlt sich ob der Sünde ebenso „glücklich" wie Adam und Eva, als diese sich nach dem Sündenfall vor dem Angesichte Gottes des HErrn unter die Bäume im Garten versteckten, 1 Mos. 3, 8. Es gibt nun aber für uns Menschen nach dem Sündenfall durch die Gnade Gottes eine überaus große und glückliche „Begebenheit in der Menschengeschichte". Das ist die Menschwerdung des Sohnes Gottes. Diese hat ja den Zweck, uns Menschen durch seine — des Sohnes Gottes — stellvertretende Genugtuung das reichlich wiederzuerstatten, was wir durch des Teufels Betrug im Fall unserer ersten Eltern verloren haben. Zur persönlichen Aneignung der göttlichen Restitution gehört aber, daß wir über Sündenfall und Sünde uns nicht abermal durch den Teufel betrügen, sondern aus Gottes Wort recht die Augen öffnen lassen. Deshalb gehört in eine Darstellung der christlichen Lehre auch der *locus de peccato*. Diese Lehre kann auch dem modernen Gegensatz gegenüber noch immer vorteilhaft in den drei Abschnitten, a. *de peccato in genere,* b. *de peccato originali,* c. *de peccatis actualibus*, behandelt werden.

a. Die Sünde im allgemeinen. ^

1. Der Begriff der Sünde. ^

Nach der Schrift ist die Sünde die Nichtübereinstimmung des Menschen mit der Norm des dem Menschen gegebenen göttlichen Gesetzes (νόμος), mag diese Nichtübereinstimmung in einem Zustande (*status, habitus*) oder in einzelnen inneren oder äußeren Handlungen (*actiones internae et externae*) bestehen. Diese Begriffsbestimmung der Sünde ist die der Schrift, 1 Joh. 3, 4:

ή αμαρτία iouv ή ανομία. Ανομία ist, etymologisch betrachtet, ein negativer Begriff und bringt zunächst nur den Mangel der Übereinstimmung mit dem göttlichen νόμος (*carentia conformitatis cum lege*) zum Ausdruck. Nach dem Sprachgebrauch der Schrift aber ist ανομία zugleich ein positiver Begriff und bezeichnet Gesetzwidrigkeit, einen Verstoß gegen das Gesetz oder eine Verletzung des Gesetzes. Dies geht hervor aus den Redeweisen der Schrift: την ανομίαν ποιεϊν (1 Joh. 3, 4), οϊ εργαζόμενοι την ανομίαν (Matth. 7,23). Daß der Mangel an Übereinstimmung mit dem göttlichen Gesetz etwas positiv Böses ist, geht auch aus den folgenden in der Schrift bezeugten Tatsachen hervor: 1. Der Mensch als ein moralisches, mit Verstand und Willen begabtes Wesen ist verpflichtet, jeden Augenblick seines menschlichen Daseins mit dem göttlichen Willen übereinzustimmen, wie dies ohne alle Restriktionen auf die Frage, welches das vornehmste Gebot im Gesetz sei, zum Ausdruck kommt Matth. 22,37—40: „Du sollst lieben Gott, deinen HErrn, von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüte. ... Du sollst lieben deinen Nächsten als dich selbst." Ist diese Übereinstimmung mit dem göttlichen Gesetz nicht da, so ist *eo ipso* Gesetzwidrigkeit oder Gottlosigkeit da. Mit Recht ist an ein Analogon unter menschlichen Verhältnissen erinnert worden. Ein Diener, der es versäumt, ihm obliegende Pflichten zu erfüllen, würde wider alles Recht und wider sein eigenes Gewissen behaupten, er habe nichts Böses getan, sondern nur in bezug auf seine Verpflichtungen eine neutrale Stellung eingenommen. — 2. Es ist psychologisch unmöglich, daß der Mensch, zu dessen Wesen Verstand und Wille gehören, auch nur einen Augenblick neutral sein könnte. Hängt der Mensch mit seinen Gedanken und seinem Willen nicht an Gott, so hängt er an den Kreaturen, und das ist Abfall von Gott, wie Christus dies Matth. 6,24 ausdrücklich bezeugt: „Niemand kann zween Herren dienen."

Zum Begriff der Sünde gehört nicht, daß sie mit Bewußtsein und Überlegung gegen Gottes Willen getan wird. Nach der Schrift ist der böse Zustand, der dem Menschen angeboren ist und den er nicht andern kann, Sünde, wie klar aus den Worten Eph. 2,3: „Kinder des Zorns von Natur" hervorgeht. Ja, die Schrift bezeugt weiterhin, daß der böse Zustand, den der Mensch, nachdem er ein Christ geworden ist, nicht will, den Charakter der Sünde nicht verliert, wie aus den Worten des Apostels Röm. 7, 19. 24 zu ersehen ist: "Das Böse, das ich nicht will, tue ich."

„Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes!" Die lutherische Kirche bleibt dem weitverbreiteten Irrtum gegenüber auch an diesem Punkt bei der Lehre der Schrift. Die Apologie [1563)] bezeichnet es als einen heidnischen Irrtum, daß zum Wesen der Sünde das Bewußtsein oder die Überlegung gehöre: *Transtulerunt* [die Römischen] *huc ex philosophia prorsus alienas sententias, quod propter passiones* [die angebornen bösen Neigungen] *nec boni nec mali simus, nec laudemur nec vituperemur. Item nihil esse peccatum nisi voluntarium*. Mit den Papisten stimmen neuere Theologen wie Hofmann: „Solange das Ich noch ein werdendes ist, wird man nicht ebenso wie nachher sagen können, daß es Subjekt der Sünde sei, sondern dies wird es in dem Maße, als es selbst wird, als es sich bewußterweise selbst zu bestimmen oder vielmehr durch die angeborne Sünde sich bestimmen zu lassen anfängt."[1564)]

2. Gesetz und Sünde. ^

Da die Sünde ανομία ist, so muß bei der Lehre von der Sünde klar erkannt werden, was der νόμος sei, durch dessen Übertretung ανομία zustande kommt. Die Definition, welche die Konkordienformel [1565)] vom Gesetz gibt, erweist sich in allen Teilen als schrift-

---

1563) Müller 84, 42. 43.

1564) Schriftbeweis 2 I,562. L. u. W. 24, ~~248~~ [*sic* – p. 2**2**8, not 2**4**8]. Auch die späteren lutherischen Theologen halten mit dem lutherischen Bekenntnis fest, daß τό *voluittarium* nicht zum Wesen der Sünde gehöre. Baier II, 275: *Philosophis quidem peccatorum appellatione nihil venit, nisi in quo aliqua ratio voluntarii apparet, ut, quae contra legem fiunt, in tantum dicantur peccata, in quantum de voluntario participant. In Scripturis autem peccatum in significatione multo latiore accipitur, prout* Iobannes 1. Epist. 3, 4 *satis habet, per ανομίαν definire peccatum, non expressa ratione τον voluntarii.*. Quenstedt l, 967: *Antithesis: 1. Pontificiorum quorumdam, ut Andradii, lib. 3, Defens. Conc. Trid., qui negat, quamvis ανομίαν peccatum esse. ... 2. Pelagianorum, . . . contendentium, peccatum originale non esse peccatum, quia in infantibus est involuntarium. 3. Pontificiorum, statuentium, το voluntarium esse de ratione peccati, adeo ut non sit peccatum, quod nullo modo est voluntarium. Ita Bellarminus. ... 4. Socinianorum, ut Socini, Ostorodi, Smalzii, qui peccatum originale propter eandem rationem (scilicet quia non est voluntarium) plane negant. ... 5. Arminianorum, in Actis Synodal. Def., art. 4, et in Apol. Conf., cap. 7, voluntarium ad rationem peccati requirentium. . . . 6. Zwinglii et Calvini, in cap. 3. Genes, peccatum originale pari ratione negantium, quod involuntarium sit*.

1565) Müller 636, 17.

gemäß: „Wir glauben, lehren und bekennen einhellig, daß das Gesetz eigentlich sei eine göttliche Lehre, darinnen der gerechte, unwandelbare Wille Gottes offenbaret (ist), wie der Mensch in seiner Natur, Gedanken, Worten und Werken beschaffen sein sollte, daß er Gott gefällig und angenehm sei." Sehr richtig ist hier zunächst darauf hingewiesen, daß nur Gottes Wille an die Menschen Gesetze für die Menschen konstituiert. Das gehört zur Menschenwürde. Jeder Mensch ist Gottes Gesetz, aber auch nur Gottes Gesetz unterworfen. Von Menschen gegebene Gebote sind nur in dem Falle gewissenverbindliche Norm, wenn Gott diese Gebote zu seinen Geboten gemacht hat, wie dies der Fall ist bei den Geboten der weltlichen Obrigkeit (Röm. 13, Iss.: „Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat") und der Eltern (Kol. 3,20: „Ihr Kinder, seid gehorsam den Eltern in allen Dingen"), solange sie Gottes Geboten nicht widersprechen (Apost. 6,27 ff.: „Man muß Gott mehr gehorchen denn den Menschen"). Die sogenannten Gebote der Kirche sind keine gewissenverbindliche Norm, weil Christus seiner Kirche gesetzgebende Gewalt (*potestas legislatoria*) nicht.verliehen, sondern ausdrücklich verboten hat, Matth. 23, 8: „Einer ist euer Meister, Christus; ihr aber seid alle Brüder." Was Christus nicht geboten hat, wird in der Kirche nicht durch Gebieten, sondern von den Christen selbst auf dem Wege des gegenseitigen Übereinkommens geordnet. Auch durch den Mißbrauch der Freiheit darf sich die Kirche nicht verleiten lassen, Dinge zu gebieten, die Gott nicht geboten hat. Kurz, es ist unter allen Umständen sestzuhalten, daß nur Gottes Gesetz die Norm ist, durch deren Übertretung Sünde zustande kommt. „Der Papst", sagt Luther,[1566] „hat die Welt mit satanischem Gehorsam erfüllt. Denn der Papst hat nicht befohlen, was Gott geheißen, sondern was er selber erdacht hat; daher denn kommen ist, daß seine ganze Religion nicht rechtschaffen, sondern von ihm selbst gemacht und erwählt und, in Summa, eine lautere Heuchelei gewesen ist." — Andererseits muß Gottes Gesetz nicht bloß zum Teil, sondern in seinem ganzen Inhalt zur Geltung kommen. Gott fordert in seinem Gesetz die Reinheit der menschlichen Natur (weshalb es Eph. 2, 3 in bezug auf den angebornen verderbten Zustand der Natur heißt: „Kinder des Zorns von Natur") und daher auch die Reinheit aller inneren und äußeren Akte, die einer rechtbeschaffenen, reinen Natur zukommen, also die

---

1566) St. L. 1,765.

Reinheit der Gedanken (Matth. 6,22: „Wer mit seinem Bruder zürnet, der ist des Gerichts schuldig"; V. 28: „Wer ein Weib ansiehet, ihrer zu begehren, der hat schon mit ihr die Ehe gebrochen in seinem Herzen"), der Worte (Matth. 12, 36: „Ich sage euch, daß die Menschen müssen Rechenschaft geben am Jüngsten Tage von einem jeglichen unnützen Wort, das sie geredet haben"), der Werke (Eph. 6, 5: „Das sollt ihr wissen, daß kein Hurer oder Unreiner oder Geiziger, welcher ist ein Götzendiener, Erbe hat an dem Reich Christi und Gottes"). Gegen diesen Umfang des göttlichen Gesetzes, als auf alle inneren und äußeren menschlichen Akt >e sich erstreckend, hat sich zu allen Zeiten öffentlicher und noch mehr heimlicher Widerspruch erhoben (Ps. 10,11: „Gott hat's vergessen; er hat sein Antlitz verborgen; er wird's nimmermehr sehen"). Insonderheit erhob und erhebt sich ein Generalprotest dagegen, daß auch der verderbte Zustand der Natur, der den Menschen angeboren ist, wahrhaftig Sünde sei und den „Schuldcharakter" trage; vielmehr soll hier der Ausdruck „schuldlose Sünde" am Platze sein. Mehr hierüber unter dem Abschnitt *De Peccato Originali*. Aber was immer wir Menschen von Gottes Gesetz abtun, das bleibt dennoch als göttliche Forderung stehen, und auch alle Versuche, die Schuld von unserer Nichtübereinstimmung mit dem göttlichen Gesetz zu trennen, sind völlig erfolg, los, wie auch — woran immer wieder zu erinnern ist — die Tatsache des bösen Gewissens bezeugt. Daß die Konkordienformel das göttliche Gesetz richtig definiert, wenn sie sagt, es sei der gerechte, unwandelbare Wille Gottes, „wie der Mensch in seiner Natur, Gedanken, Worten und Werken beschaffen sein sollte, daß er Gott gefällig und angenehm sei", geht eklatant auch daraus hervor, daß der, welcher an unserer — der Menschen — Stelle unter die Pflicht und Strafe des göttlichen Gesetzes trat und uns also „Gott gefällig und angenehm" machte, eine ganz einzigartige, wunderbare Person sein mußte, nämlich δαιος, ακακος, αμίαντος, κεχωρισμένος από των αμαρτωλών (Hebr. 7, 26), μη γνοϋς αμαρτίαν (2 Kor. 6, 21).

3. Die Erkenntnis des göttlichen Gesetzes, das alle Menschen verbindet. ^

Vom Evangelium Gottes ist nie ein Gedanke in des natürlichen Menschen Herz gekommen, 1 Kor. 2,9. Anders aber steht es in bezug aus das Gesetz Gottes. Auch nach dem Sündenfall bezeugt den Menschen noch ihr Gewissen (σννείδησις, *conscientia*) den Gesetzeswillen Gottes. Das Gewissen betätigt sich in doppelter Weise. Es

hat a. eine offenbarende und fordernde Funktion, Röm. 2,15a: Die Heiden, die das geschriebene Gesetz nicht haben, ενδείχνυνται τό εργον τον νόμον γραπτόν έν ταῖς καρδίαις αντών, σνμμαρτνρονσης αντών τής σννειδήσεως. b. eine beurteilende und richtende Funktion, V. 15b: καί μεταξύ άλλήλων των λογισμών κατηγορούν των ή και άπολογονμένων.[1567] Aber das Gewissen bezeugt nach dem Fall nicht mehr mit völliger Sicherheit den Willen Gottes. Es gibt ein irrendes Gewissen (*conscientia erronea*); das heißt, der gefallene Mensch hält für erlaubt, sogar für geboten, was Gott verboten hat (z.B. Götzendienst, Gal. 4, 8: „Ihr dientet denen, die von Natur nicht Götter sind"; Unterwerfung unter den Antichrist, 2 Thess.2,12: „Sie glauben der Lüge"; Christenmord, Joh. 16,2: „Wer euch tötet, wird meinen, er tue Gott einen Dienst daran"), und er hält für verboten, was Gott erlaubt hat, z.B. den Genuß gewisser Speisen, Röm. 14,1 ff. Daher wird nun nach dem Fall der unwandelbare Wille Gottes mit völliger Sicherheit nur aus Gottes Offenbarung im Wort, nämlich aus der Heiligen Schrift, erkannt. Wiewohl der eigentliche Skopus der Heiligen Schrift das Evangelium ist (Joh. 5,39; Apost. 10,43; 1 Kor. 2,2), so enthält sie doch daneben auch eine vollständige Offenbarung des unwandelbaren Gesetzeswillens Gottes, Matth. 5,18.19: „Bis daß Himmel und Erde vergehe, wird nicht vergehen der kleinste Buchstabe noch ein Tüttel vom Gesetz. Wer nun eins von diesen kleinsten Geboten auflöset" usw. Aus der Heiligen Schrift wird auch mit Sicherheit erkannt, welche Gesetze nur temporäre und lokale Geltung hatten, z.B. nur für die Juden unter dem Gesetzesbund, und daher nicht als göttliche Norm für alle Menschen zu allen Zeiten zu lehren sind. Eine große und schädliche Verwirrung der Gewissen wird bis auf unsere Zeit dadurch angerichtet, daß temporäre und lokale Gesetze generalisiert werden. Beispiele: 2 Mos. 31,14.15: „Haltet meinen Sabbat Wer eine Arbeit darinnen tut, des Seele soll ausgerottet werden von seinem Volk." 3 Mos. 26. 27: „Ihr sollt kein Blut essen." 3 Mos. 11 und 5 Mos. 14: Verzeichnis der unreinen und der reinen Tiere. Dagegen heißt es im Neuen Testament Kol. 2, 16.17: „So lasset nun niemand euch Gewissen machen über Speise oder über Trank oder über bestimmte Feiertage oder Neumonde oder Sabbate." Resultat: Der Wille Gottes an alle Menschen ist nur

---

1567) L. u. W. 22, 231 ff. Vgl. über das Gewissen die Zitate bei Baier-Walther II, 269.

das, was in der Heiligen Schrift als alle Menschen verbindend gelehrt ist. Das sind auch nicht die zehn Gebote in der Fassung, wie sie den Juden gegeben wurden (2 Mos. 20), sondern die zehn Gebote nach der Erklärung des Neuen Testaments, wie wir sie z.B. in Luthers Katechismus haben.[1568] Zu beachten ist auch, daß einzelnen Personen gegebene göttliche Gebote (*mandata specialia*) nicht aus andere oder gar aus alle Menschen zu beziehen sind, z. B. die Opferung Isaaks, 1 Mos. 22. Überhaupt gilt in bezug auf das Leben und das Tun der Heiligen, woran die Apologie erinnert: [1569] *Ceterum exempla iuxta regulam, hoc est, iuxta scripturas certas et claras, non contra regulam seu contra Scripturas interpretari convenit*.[1570]

1568) Vgl. Luthers Darlegung, St. L. XX, 146 ff. 1569) M. 284, 60.

1570) Einzelne Fragen. 1. Gelten die 3 Mos. 18 gegebenen Eheverbote nur für Israel unter dem Gesetzesbund, oder haben sie allgemeine Verbindlichkeit? Daß diese Frage mit Ja zu beantworten sei, ist ausführlich dargelegt: Walther, Pastorale, S. 204 ff.; Verhandlungen der siebten Versammlung der Synodalkonferenz, 1878, S. 5 ff.; Lehre und Wehre 19, 295 ff.; 22, 105 ff. — 2. Ist der Sonntag an Stelle des jüdischen Sabbats von Gott geboten oder nur kirchliche Ordnung? Vgl. die ausführliche Darlegung: „Die Lehre der lutherischen Kirche vom Sonntag", L. u. W. 10, 321 ff.; 11, 4 ff. 33 ff. 65 ff. Augustana, Art. 28, M. 67, 57 [Trigl. 91, #57]: „Die es dafür achten, daß die Ordnung vom Sonntag für den Sabbat als nötig aufgerichtet sei, die irren sehr. Denn die Heilige Schrift hat den Sabbat abgetan." Sehr ausführliches Material über die ganze Frage und insonderheit auch über die Abweichung späterer lutherischer Theologen von Schrift und Bekenntnis (seitens Gerhards, auch Quenstedts) bei Baier-Walther III, 351 ff. — 3. Über den Wucher vgl. die Zitate bei Baier-Walther III, 358—366. Ferner: Thesen über den Wucher. Mit beigefügten Erläuterungen aus Luthers und anderer Theologen. Schriften. St. L. 1876 (Abdruck aus L. u. W. 1866, S. 325 ff.). Bericht der Allgemeinen Synode vom Jahre 1869. Sehr ausführlich handelt vom Wucher Chemnitz in seinen *Loci*, Ausg. Wittenberg 1623, II, 169 sqq., c. VI: *De Usura*. Diese Chemnitz' Art entsprechende, sehr ruhige und lichtvolle Darstellung ist in deutscher Übersetzung mitgeteilt L. u. W. 10, 171 ff. unter der Überschrift: „Martin Chemnitz über den Wucher." Auch in der lutherischen Kirche Amerikas sind über die „Wucherfrage" eingehende Verhandlungen geführt worden. Erschwert wurde die Verständigung einigermaßen durch die komplizierte und zum Teil in verschiedenem Sinne verwendete Terminologie. Man kann hierüber Nachlesen z. B. RE.[2] XVII, 341 ff. unter dem Titel: „Wucher, kirchliche Gesetze darüber." Über den Verlauf der Verhandlungen innerhalb der lutherischen Kirche Amerikas haben wir uns das folgende. Urteil gebildet: Daß das Leihen an Arme oder an solche, die sich in Not befinden, ohne „Zins" oder „Interessen" geschehen solle, wurde allerseits zugegeben. Eine Differenz trat hervor bei der Frage, wie es bei dem Leihen an Nicht-Arme zum Zweck des Geschäftemachens zu halten sei. Dieser Differenz liegt die verschiedene Beantwortung nur

4. Die Ursache der Sünde. ^

Im gefallenen Menschen findet sich die stark hervortretende Neigung, Gott und Kreaturen für die Sünde verantwortlich zu machen und so die Schuld für die Sünde ganz oder teilweise

---

einer Frage zugrunde. Es ist dies die Frage, die nach Luthers Vorgang so formuliert werden kann: Sind dem „Hundert" natürlicherweise „Fünfe angewachsen" oder nicht? Die mit Luther auf diese Frage mit Nein antworten, urteilen demgemäß, daß die *a priori*-Feststellung gewisser „Zinsen" oder „Interessen" zu verwerfen sei; man müsse warten, ob und wieviel „Glück" (Luthers Ausdruck) die Hundert während des Jahres gehabt haben. Die aus die obige Frage mit Ja antworten, also dafürhalten, daß dem Hundert natürlicherweise Fünfe angewachsen seien, halten es für recht, daß *a priori* fünf Prozent oder irgendeine bestimmte Summe gefordert werde. Die innerhalb der lutherischen Kirche Amerikas diese Stellung einnehmen, erklären aber zumeist gleichzeitig, daß es von der Liebe gefordert sei, die stipulierten „Interessen" oder „Zinsen" nicht anzunehmen, falls das Hundert die „Fünfe" tatsächlich nicht gebracht habe. Sie geben also ihren Fundamentalsatz vom natürlichen Angewachsensein der Fünfe preis und stellen sich *in praxi* auf Luthers Fundamentalsatz, daß dem Hundert nicht natürlicherweise Fünfe anhängen. Warum von dieser Seite nicht von vornherein Luthers Satz zugestimmt wurde, ist uns bis auf diesen Tag ein logisches und psychologisches Rätsel geblieben. Daß Luthers Satz richtig ist, davon kann sich jeder handgreiflich dadurch überzeugen, daß er Hundert aus ein Jahr liegen läßt und nach Verlauf eines Jahres nachsieht, ob ihm Fünfe angewachsen seien. Wichtig ist auch, festzuhalten, daß wir zur richtigen Beurteilung der Wucherfrage in dem angegebenen Sinne gar nicht des Lichtes der Heiligen Schrift bedürfen, sondern nur eines durchschnittlichen Gebrauchs der natürlichen Vernunft, die uns Menschen auch noch nach dem Sündenfall, Gott sei Dank, geblieben ist. — 4. Auch über die sogenannte „Lebensversicherung" wurde und wird viel verhandelt. Daß auch manche Christen in bezug auf diese . Frage sich etwas schwer zurechtfinden, hat nach unserer Beobachtung seinen Grund vornehmlich darin, daß sie Lebensversicherung und Feuerversicherung parallelisieren. Das sind aber zwei Dinge, die bei näherer Besichtigung nicht in eine Klasse gehören, sondern so verschieden sind, daß sie gar nicht miteinander verglichen werden können. Die Feuerversicherung beruht auf der gemeinsamen Tragung eines wirklich erlittenen Verlustes, der nach seinem Geldwert abgeschätzt und ausdrücklich bestimmt ist. Unsers Wissens gibt es keine Feuerverficherungsgesellschaft, die ein Gebäude, dessen wirklicher Wert z. B. nur hundert Dollars ist, zum Betrage von zehntausend Dollars versichern würde. Bei der sogenannten Lebensversicherung hingegen wird gar nicht nach dem finanziellen Wert des „versicherten" Objekts gefragt. Eine Person, die finanziell vielleicht völlig wertlos ist, wohl gar für die Familie und für die menschliche Gesellschaft überhaupt einen finanziellen Minuswert darstellt, kann je nach der Höhe, in der die Gesellschaft Versicherungen annimmt, zu 2000 oder 5000 oder 10,000 Dollars oder noch höher „versichert" werden. Die Transaktion nimmt daher die Gestalt einer Wette auf die mutmaßliche Lebensdauer des Versicherten an. Eine ausführliche Darlegung des Charakters der Lebensversicherung, daß sie nämlich nicht wohl als Entschädigungskontrakt ausgefaßt werden kann, findet sich in „Sätze

von der eigenen Person abzuwenden. So schon Adam und Eva nach dem Fall, 1 Mos. 3, 12: „Das Weib, das du mir zugesellet hast, gab mir von dem Baum, und ich aß"; V. 13: „Die Schlange betrog mich also, daß ich aß." Diese Weise ist typisch für das ganze gefallene Menschengeschlecht. In Lehre und Praxis werden immer wieder Fragen wie diese aufgeworfen: „Warum hat Gott einen Menschen mit der Möglichkeit des Falles geschaffen?" und: „Warum läßt Gott auch jetzt noch Menschen versuchen, da er nach seiner alles regierenden Providenz sehr leicht jede Versuchung von ihnen fernhalten könnte?" Diese und ähnliche Fragen haben die Tendenz, die Frage von der *causa peccati* zu verwirren.

Nach der Schrift ist die Ursache der Sünde im Menschen a. der Teufel, der zuerst sündigte, dann den Menschen verführte und

---

über Lebensversicherung", L. u. W. 54, 241 ff. (Verfasser: D. F. Bente). In der letzten These (37) ist auch darauf hingewiesen, daß und weshalb es auch für Christen manchmal schwer wird, das Verwerfliche der Lebensversicherung zu erkennen, und daß deshalb die Lebensversicherung nicht für sich, wenn nicht andere, schwerwiegende Versündigungen hinzukommen, zum Gegenstand der eigentlichen Kirchenzucht zu machen sei. Hinzugefügt wird aber mit Recht, daß die rechte Belehrung in bezug auf die landesübliche Lebensversicherung nicht unterbleiben sollte. — 5. Was ist vom öffentlichen Lehren und Reden der Frauen zu halten? Bekanntlich ist man in einigen Sektenkreisen über diese Frage längst hinaus. Schriftstellen wie 1 Kor. 14, 34. 35 und 1 Tim. 2, 11—15 werden, weil angeblich aus „orientalischer Anschauung" beruhend, als Norm für unsere Zeit abgelehnt. Es ist auch nach Luthers Stellung gefragt worden. Aber Luther ist keine unser Gewissen bestimmende Autorität, wiewohl Luther, wie wir bereits früher sahen, einerseits sagt, daß dem Weibe „Ehrfurcht" (*reverentis*) gebühre als der Mutter des Menschengeschlechts, andererseits sehr entschieden betont, daß das Weib nicht zum öffentlichen Lehr- und Regieramt geordnet sei. Was die Schrift lehrt, sei hier, wo es sich um eine christliche Lebensnorm handelt, nochmals kurz zusammengefaßt. Die Frauen sollen καλοδιδάσκαλοι sein (Tit. 2,3) der Kinder und vor Frauen. Sie sind dazu besonders geschickt, weil sie „Kinder lieben" (φιλότεκνοι, Tit. 2,4). Aber das öffentliche Reden und Lehren ist ihnen untersagt,, nicht nach orientalischer, sondern nach Gottes Anschauung, weil Gott durch seinen inspirierten Apostel sagt 1 Tim. 2,12: „Einem Weibe gestatte ich nicht, daß sie lehre." Gott führt dafür auch zwei Gründe an: 1. Adam ist am ersten gemacht, danach Eva. 2. Das Weib hat eine schädliche Neuerung, die Sünde, in die Welt gebracht. Die beliebte Berufung auf Gal. 3, 28 („Hier ist kein Mann noch Weib") ist ein eklatanter Mißbrauch der Stelle, da sie von dem gleichen Anteil an der von Christo erworbenen Gnade und Seligkeit handelt, aber den Unterschied der sozialen Stände nicht aufhebt. Derselbe Apostel, welcher Gal. 3, 28 geschrieben hat, sagt 1 Tim. 2,13: „Einem Weibe gestatte ich nicht, daß sie lehre", und 1 Kor. 14, 35: αίσχρόν γάρ έστιν γνναιξϊν εν εκκλησίρ. λαλεΐν.

auch jetzt noch bei Ungläubigen die treibende Kraft ist und bei den Gläubigen der Versucher zum Bösen. Joh. 8, 44 heißt es von den ungläubigen Juden, sie seien έκ πατρός τον διαβόλου, und 2 Kor. 11, 3 in bezug auf solche, die von der Obrigkeit der Finsternis bereits errettet sind (Kol. 1,13): „Ich fürchte, daß nicht, wie die Schlange Eva verführte mit ihrer Schalkheit (έν τή πανουργία αντον), also auch eure Sinne verrücket werden von der Einfältigkeit in Christo." Wegen der Verführung der Menschen zur Sünde heißt der Teufel Joh. 8, 44 der Menschentöter von Anfang, άνθρωποκτόνος απ' αρχής, und weil der Teufel *prima causa peccati* ist, der Erfinder der Sünde, so reden wir mit Recht von der Sünde als Teufelswerk, und zwar auch bei den Sünden der bereits gläubigen Menschen. Die letztere Tatsache kommt klar zum Ausdruck, wenn Christus keinen Geringeren als Petrus, als dieser ihn vom Leidens- und Sterbensgang abhalten wollte, Matth. 16, 23 mit den Worten anredet: „Hebe dich, Satan, von mir", ύπαγε δπίοω μον σατανά.[1571] — Die Ursache der Sünde im Menschen ist d. der sündigende Mensch selbst, weil das Verführtwerden zur Sünde die Täterschaft und die Verantwortlichkeit des sündigenden Menschen nicht aushebt. Dies ist klare Lehre der Schrift. Obwohl Eva und Adam vom Teufel verführt waren, sind sie schuldig und werden von Gott gestraft, 1 Mos. 3, 16—18. Nach 2 Thess. 2, 9 ff. bleiben die vom Teufel und vom Antichrist durch allerlei lügenhafte Kräfte und Zeichen und Wunder Verführten Gott verantwortlich und werden von Gott gerichtet. Matth. 18,7: „Wehe der Welt der Ärgernisse halben", die sie erleidet, wodurch sie aber nicht schuldlos wird. Dasselbe sagt auch jedem Menschen die Tatsache des bösen Gewissens nach dem Sündigen, wie 1 Mos. 3,8 Adam und Eva nach dem Sündigen sich vor Gott versteckten. Über die causa psccati heißt es im 19. Artikel der Augustana: *Tametsi Deus creat et conservat naturam, tamen causa peccati est voluntas malorum, videlicet diaboli et impiorum.*[1572] So bleibt der Mensch, wie die Dogmatiker es

---

1571) Das Verhältnis der Schlange, 1 Mos. 3, 1 ff., zum Teufel, das die alten Theologen mit den Worten bezeichnen: *Serpens verus, sed instrumentum diaboli*, hätte man nie in Frage stellen sollen. 1 Mos. 3, 1.14 wird die Schlange klar als eine wirkliche Schlange beschrieben und V. 16 als der durch die Schlange Handelnde der Teufel genannt, als dem durch den Weibessamen der Kopf zertreten wird. So auch 1 Joh. 3, 8; 2 Kor. 11, 3 und auch Offenb. 12, 9: δ δφις ό άρχαΐος, δ καλούμενος διάβολος

1572) Daß Gott durch seine alles tragende und regierende Providenz sowie durch die Tatsache, daß er Sünden mit Sünden straft, nicht die schaffende *causa*

ausdrücken, „Subjekt der Sünde" (*subiectum quod peccati*), obwohl er ursprünglich vom Teufel zur Sünde verführt wurde und auch noch jetzt, solange er nicht an Christum glaubt, vom Teufel völlig beherrscht wird (Kol. 1,13) und nicht anders kann als sündigen (Röm. 8,7). Wird gefragt, wo im Menschen die Sünde ihren eigentlichen Sitz habe, so ist zu sagen: Der eigentliche Sitz (*subiectum quo*) der ανομία ist da im Menschen, wo der νόμος seinen Sitz ursprünglich hatte und jetzt noch haben sollte, nämlich in der Seele des Menschen. Der Leib ist der Sitz der Sünde, insofern er das Organ der Seele ist. Die gegenteilige Ansicht, wonach der Leib im Gegensatz zur Seele der Sitz der Sünde sein soll und die Seele als eine unschuldige Gefangene beklagt wird, ent-stammt dem Heidentum. Christus sagt klar Matth. 15,19: εκ τής καρδίας kommen arge Gedanken: Mord, Ehebruch usw. Das Herz ist also der eigentliche Sitz der Sünde und die Geburtsstätte aller inneren und äußeren sündlichen Akte.

5. Die Folgen der Sünde. ^

Weil Gott die Sünde, das ist, die Abweichung von seinem νόμος, verboten hat, so macht die Sünde den Menschen vor Gott schuldig (Röm. 3, 19: *πόδικος πας δ κόομος τω ’&εφ, reatus culpae*) und bringt ihn unter die Strafe, die Gott auf die Sünde gesetzt hat (Gal. 3,10: επικατάρατος ist jeder, der nicht bleibt in alle dem, das geschrieben steht *εν τω βιβλίω τον νόμον, reatus poenae*). Ferner: Weil hinter dem νόμος nicht menschliche, sondern göttliche Autorität steht, so ist die Art und der Umfang der Strafe nicht nach menschlichem Dafürhalten, sondern lediglich nach Gottes geoffenbartem Wort zu bestimmen. Nach Gottes geoffenbartem Wort ist die Sünde in jedem Fäll ein Kapitalverbrechen, das heißt, sie macht in jedem Fall des Todes schuldig. Dahin lauten die Schriftaussagen sowohl im Alten als im Neuen Testament. 1 Mos. 2,17:

---

der Sünde wird, wurde scholl früher dargelegt. Konkordienformel, M. 722, 83: *Magna cura considerandum est, quando Dominus peccata peccatis punit, hoc est, cum eos, qui aliquando conversi fuerant, propter subsequentem securitatem carnalem, impoenitentiam, contumaciam in sceleribus et propter voluntaria flagitia punit excaecatione et induratione, id non ita accipiendum esse, quasi Deus nunquam serio voluisset, ut tales ad agnitionem veritatis pervenirent et salutem consequerentur.* Im Widerspruch mit Schrift und Bekenntnis sagt Fecht, *Syllog. Controv.*, p. 109, bei Baier-Walther II, 274: *Impropria nec unquam imitanda, imo in Deum iniqua quorundam locutio est: Deum peccata peccatis punire*.

„Welches Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben." Im Neuen Testament, Röm. 5,12: διά τής αμαρτίας ό θάνατος. Der Tod kann auf Grund der Schrift als ein dreifacher bezeichnet werden. Er ist 1. der Tod der Seele oder der „geistliche Tod", das ist, die Aufhebung der Gemeinschaft der Seele mit Gott. Es steht ja so, daß die Seele nur durch ihre Gemeinschaft mit Gott lebt, wozu sie geschaffen ist. Sie lebt dadurch, daß sie an Gott hängt, ihm glaubt und vertraut und ihn liebt. Mit der Sünde aber tritt das böse Gewissen ein und *eo ipso* die innerliche Flucht vor Gott, also die Trennung der Seele von Gott. Wir sehen dies sehr deutlich an Adam. Adam war durch die begangene Sünde in dem Maße innerlich oder der Seele nach von Gott getrennt, daß er auch äußerlich vor Gott floh, als er die Stimme Gottes im Garten hörte. Luther bemerkt zu 1 Mos. 3,11,[1573)] daß Adam, als er vor Gott floh, „mitten im Tode und in der Hölle" war. Adam kam aus dem Tode und der Hölle erst wieder zum geistlichen Leben, als er das Evangelium von dem Weibessamen hörte und glaubte und so an die Stelle des bösen Gewissens das gute Gewissen trat. Luther sagt in seiner Darlegung des Sinnes der Worte 1 Mos. 3,15 (daß der Weibessame der Schlange den Kopf zertreten werde) :[1574)] „Dies ist der Text, welcher Adam und Eva lebendig gemacht und aus dem Tode wieder zum Leben erweckt hat, welches sie durch die Sünde verloren hatten." Ferner:[1575)] „Der Spruch [da Gott zur Schlange sprach: „Des Weibes Same soll dir den Kopf zertreten"] ist die Absolution, damit er ihn ledig gesprochen hat und uns alle. Denn ist der Same so stark, daß er der Schlange den Kopf zertritt, so zertritt er auch alle ihre Gewalt; so ist der Teufel überwunden und aller Schade hinweg, den Adam hatte, und kommt in den Stand, da er vorher inne war." 1 Mos. 3,15: „Derselbe wird dir den Kopf zertreten" ist im Neuen Testament wieder ausgenommen durch 1 Joh. 3, 8: „Dazu ist erschienen der Sohn Gottes, daß er die Werke des Teufels zerstöre." Daß diese Zerstörung der Werke des Teufels durch den Versöhnungstod Christi geschah, ist Joh. 12, 31 und Joh. 16,11 ausdrücklich ausgesprochen. Von hier aus erkennen wir klar, was „geistliches Leben" und was „geistlicher Tod" im Sinne der Schrift ist. Geistliches Leben ist nach dem Sündenfall in einem Menschen dann vorhanden, wenn er durch den Glauben an Christi Versöhnungswerk das böse Gewissen überwunden hat und zum Frieden mit Gott gekommen ist. Im Zustande des geistlichen Todes

---

1573) St. L. 1,215. 1574) St. L. 1,240. 1575) St. L. III, 66.

befindet sich ein Mensch nach dem Sündenfall dadurch, daß er ob seiner Sünde notwendig ein böses Gewissen vor Gott hat und also auf der innerlichen Flucht vor Gott sich befindet. Die Schrift beschreibt den Tod der Seele oder den geistlichen Tod kurz mit den Worten „lebendig tot", wie es 1 Tim. 5,6 von der Witwe, die in Wollüsten lebt, heißt: ξώοα τέϑνηκεν. — 2. Mit dem geistlichen Tode oder dem Tode der Seele ist für den sündigen Menschen eine Katastrophe verbunden, deren Furchtbarkeit nur deshalb nicht in ihrem ganzen Umfange erkannt wird, weil sie eine tägliche Erscheinung ist. Das ist der leibliche Tod (*mors corporalis sive temporalis*). Der leibliche Tod ist nicht weniger als eine Auseinanderreißung des Menschen, die Trennung von Seele und Leib, zu deren Verbindung oder Einheit doch der Mensch von Gott erschaffen wurde. Daß dieses an sich so schreckliche Ereignis für die Christen die Schrecken verliert, weil es ihre Seele ins Paradies (Luk. 23,43) und zum Sein bei Christo (Phil. 1,23) führt, kommt daher, daß sie schon in diesem Leben durch den Glauben an Christum aus dem geistlichen Tode zum geistlichen Leben erweckt waren. — 3. Auf den geistlichen und leiblichen Tod folgt, wenn nicht durch den Glauben an Christum die Sündenschuld aus dem Herzen und Gewissen fortgeräumt ist, der ewige Tod (*mors aeterna*). Der ewige Tod ist nicht die Vernichtung oder das Aufhören des Seins, sondern das ewige Sein nach Seele und Leib in der Qual, 2 Thess. 1, 9: δλεϑρον αιώνιον, Matth. 25,46: κόλαοις αιώνιος. Hollaz, *Examen, De Peccato, qu. 20: Mortem spiritualem sequitur mors corporalis et aeterna*.

Schuld und Strafe der Sünde sind auf Grund der Schrift unablässig zu lehren, weil der Mensch nach seiner verderbten Natur Schuld und Strafe wegzudisputieren sucht, nach dem Vorgang des Teufels und der gefallenen ersten Menschen.[1576] Die zeitlichen Strafen, obwohl sie vor Augen liegen (Unordnung im Reich der Natur: mühevolle Arbeit, Schmerzen, Unglücksfälle durch Sturm, Wasserfluten, Erdbeben, Kriege, der zeitliche Tod) werden nicht als Gerichte Gottes über die Sünde, sondern als Naturereignisse angesehen.[1577] Die ewige Strafe, obwohl sie ebenfalls vom Ge-

---

1576) 1 Mos. 3,4. 5 — 1 Mos. 3,12.13.

1577) Die ausführliche Darlegung Luthers zu 1 Mos. 3,16—19, St. L. I, 249 ff. 254: „Sind doch alle Kreaturen Wider uns und beinahe auf unsern Untergang gerichtet und gerüstet. Wie viele kommen ihrer wohl durch Feuer und Wasser um? Was muß man sich für Gefährlichkeit versehen von wilden und

wissen bezeugt wird (Röm. 1,32; Hebr. 2,16), wird unter irriger Berufung auf die Liebe und Barmherzigkeit Gottes in Frage gestellt.[1578] Auch die Christen, sofern sie noch das Fleisch an sich haben, stehen in beständiger Gefahr, Schuld und Strafe der Sünde zu vergessen. Die Worte Mark. 9, 43—48 (die Bedrohung mit dem „ewigen Feuer") sind nach dem Kontext gerade auch den Gläubigen gesagt. Es ist dies nötig, damit sie unaufhörlich bedenken, was die notwendige Konsequenz auch ihrer Sünden sein würde, wenn sie nicht durch tägliche Buße im geistlichen Leben bleiben und das Fleisch samt seinen Lüsten und Begierden kreuzigen würden. Daher die Bitte der Gläubigen Ps.90,12: „Lehre uns bedenken, daß wir sterben müssen, auf daß wir klug werden!"

Hieran schließt sich die Frage, was von den Strafen zu halten sei, die auch noch über die Gläubigen in diesem Leben kommen, Ps. 73,14. Den Gläubigen werden ja ihre Sünden nicht zugerechnet, Röm. 4,8. Schuld und Strafe ihrer Sünden ist von ihnen genommen, Röm. 8,33; Ies. 53,5.6. Sie haben Frieden mit Gott, Röm. 5,1 ff. Die Schrift nennt jene Strafen einerseits auch ein göttliches Gericht über die Sünden der Gläubigen, I Petr. 4,17: „Es ist Zeit, daß das Gericht (κρίμα) ansange am Hause Gottes." Andererseits sagt die Schrift ebenso klar, daß diese Strafen den Charakter der väterlichen Züchtigung tragen (*castigationes paternae*) und die Bewahrung vor Abfall zum Zweck haben, 1 Kor. 11,32: „Wenn wir gerichtet werden, so werden wir von dem HErrn gezüchtiget (παιδενόμεϑα), damit wir nicht mit der Welt verdammt werden" (κατακριϑώμεν). Luther nennt daher die Strafen der Gläubigen „eine gnädige und fröhliche Strafe".[1579]

---

giftigen Tieren, die nicht allein unserm Leibe, sondern dem auch, so zu unserer Nahrung gewachsen ist, Schaden tun! Ich geschweige, daß wir auch selbst auseinander fallen und [einander] erwürgen, als wäre sonst keine andere Pest und Unglück, das uns nachschliche." Kol. 255: „Was find Dornen, Disteln, Waffer, Feuer, Raupen, Fliegen, Flöhe, Läuse, Wanzen usw. samt und sonders anderes denn Boten, die uns von der Sünde und dem Zorne Gottes predigen?.. . Darum leben wir wissentlich und mit sehenden Augen in einer mehr denn ägyptischen Finsternis. Und ob wir wohl allenthalben und von allen Kreaturen des Zornes Gottes erinnert werden und er uns schier in die Augen gesteckt wird, geben wir doch nicht Achtung daraus, sondern lieben dieses zeitliche Leben und hangen daran, als wäre es die einzige Lust."

1578) Die nähere Darlegung unter dem Abschnitt „Die ewige Verdammnis", Bd. III, 612 f.

1579) St. L. 1,243. Vgl. über die Strafen der Gläubigen Apologie, M. 196, 53 ff., im Gegensatz zu den Römischen, die diesen Strafen satisfaktorischen Cha-

Die Erbsünde. ^

(*De peccato originali*.)

1. Der Begriff der Erbsünde. ^

Die Erbsünde, das heißt, die Sünde, welche nicht getan, sondern jedem Menschen seit Adams Fall angeboren wird, umfaßt zweierlei: a. die Erbschuld (*culpa hereditaria*), das ist, die Schuld der einen Sünde Adams, die Gott allen Menschen zurechnet; b. das Erbverderben (*corruptio humanae naturae hereditaria*), das infolge der Zurechnung der Schuld Adams durch die natürliche Abstammung von den gefallenen Eltern auf alle Nachkommen fortgepflanzt wird. Schriftbeweis für die Erbschuld: Röm. 5, 18: Δΐ ενός — nämlich Adams — παραπτώματος είς πάντας άνθρώ-πονς εις κατάκριμα, „durch eines Sünde kam es über alle Menschen zum Verdammungsurteil"; V. 19: Διά τής παρακοής τον ενός αν&ρώπον — nämlich Adams — Αμαρτωλοί κατεοθάτηοαν οί πολλοί, „durch den Ungehorsam des einen Menschen. wurden die Vielen als Sünder hingestellt". Der Schriftbeweis für das Erbverderben, das durch die natürliche Geburt fortgepflanzt wird: Ps. 61, 7: „Siehe, ich bin aus sündlichem Samen gezeugt, und meine Mutter hat mich in Sünden empfangen"; Joh. 3, 6: „Was vom Fleisch (εκ τής οαρκός) geboren wird, das ist Fleisch" (σάρξ). Daß σάρξ hier nicht bloß den Leib, sondern den ganzen sündigen Menschen, und zwar gerade auch nach der Seele mit allen ihren Kräften und Bewegungen, bezeichnet, geht aus dem Kontext hervor. Es bezeichnet die Beschaffenheit eines Menschen, der außerhalb des Reiches Gottes sich befindet und wiedergeboren werden muß, wenn er in das Reich Gottes kommen will, V. 3. 6. Eine Parallele für diese Bedeutung des σάρξ haben wir Röm. 8, 7: „Fleischlich gesinnet sein (το φρόνημα τής σαρκός) ist eine Feindschaft wider Gott."

---

rakter zuschreiben. Dogmatiker unterscheiden zwischen τιμωρία und παιδεία. Unter τιμωρία verstehen sie die adäquate Sündenstrase, die über die Verächter des Versöhnungsblutes Christi kommt (Hebr. 12, 29) und in nichts weniger als in der ewigen Verdammnis besteht. Unter παιδεία verstehen sie die *castigationes paternae*, die nicht Strafen im strikten Sinne sind (*non ad vindicandam culpam iniuriamque Deo illatam compensandam inferuntur*), sondern den Zweck haben, die vor der ewigen Verdammnis zu bewahren, denen Sündenschuld und Sündenstrafe durch den Glauben an die stellvertretende Genugtuung Christi erlassen ist, 1 Kor. 11, 32.

Der menschliche Widerspruch hat sich sonderlich gegen die Erbschuld gerichtet. Pelagianer, Sozinianer, Arminianer, sogar neuere Lutheraner behaupten, dem Menschen könne nur das als Sünde zugerechnet werden, was er selbst getan habe.[1580] Die Stärke des Widerspruchs durchläuft alle Grade, von der einfachen Ablehnung an bis zur entschiedenen Gotteslästerung.[1581] Wir müssen freilich zugestehen, daß das menschliche Gefühl gemäß der Blindheit, die in uns ist (ἰσκοτισμένοι rfj διανοία, Eph. 4,18), sich gegen die Tatsache der Erbschuld geradezu empört. Aber das ändert nicht das Geringste an der Tatsache, die Gott in seinem Wort Röm. 5,18.19 bezeugt, daß es durch eines Menschen Sünde zu einem Verdammungsurteil (κατάκριμα) über alle Menschen kam, und daß durch eines Menschen Ungehorsam die ganze Menschenmenge (οἱ πολλοί) vor Gott in die Kategorie der Sünder gestellt wurde (αμαρτωλοί κατεστάθηοαν). Sodann liegt die Zurechnung der Sünde Adams uns klar und deutlich in der Tatsache vor Augen, daß Gott nach Adams Fall alle Menschen in dem Erbverderben (*corruptio hereditaria*) geboren werden läßt.[1582] Was die Gerechtigkeit dieser

---

1580) Die Zitate aus den Schriften der Pelagianer, Sozinianer und Arminianer bei Quenstedt I, 995. — Über amerikanische Sekten (Sozinianer, Unitarier, Arminianer, Quäker, Schäker, Mormonen, Siebententags-Adventisten usw.) vgl. die Zitate bei Günther, Symbolik 4, S. 152 ff. [also Engelder's *Popular* Symbolics, p. 89, and Index]— über neuere Lutheraner, wie Vilmar, das Zitat bei Baier-Walther II, 291 sq. aus Vilmars Dogmatik 1,370 ff. [German text **here**]— Was die Dogmatiker über die Erbschuld lehren, ist kurz und richtig dargestellt bei Nitzsch-Stephan, S. 315 f.— über die Abweisung der Erbschuld seitens neuerer Theologen, auch der meisten konservativen, Nitzsch-Stephan, S. 327 ff. [see Nitzsch 2nd ed. 1896 p. 288 ff.]

1581) Der Pelagianer Julianus: *Non posse a Deo peccatum alienum parvulis imputari*; bei Quenstedt I, 995. — Socinus: *Falsum est, Adami delictum et inobedientiam hominibus imputatum fuisse*; und der Sozinianer Volkelius: *Nos pernegamus, Adami peccatum illius posteris imputari*; bei Quenstedt, l.c.. — Die Arminianer in ihrer Apologie *contra Censuram Leydensium, p. 84: Nec Scriptura, nec veracitas, nec sapientia, nec bonitas divina, nec peccati natura, nec ratio* (Beschaffenheit) *iustitiae atque aequitatis permittunt, ut sic Adami posteris peccatum Adami imputatum fuisse dicant*; bei Quenstedt, l. c. — Die Quäker in ihrer *Declaration of Faith* vom Jahre 1887: „Wir freuen uns, daß wir glauben, daß die Sünde niemand zugerechnet wird, bis sie das göttliche Gesetz übertreten, nachdem genügend Fähigkeit gegeben ist, es zu verstehen (S. 27); bei Günther, Symbolik 4, S. 153. Der Quäker Barclay redet in seiner Apologie (th. 4,5) von der Erbschuld als einem schriftwidrigen Barbarismus; bei Günther, a. a. O.

1582) Hönecke, Ev.-luth. Dogmatik II, 413, nach dem Vorgang alter Dogmatiker: „Daß nun alle seit Adam gebornen Menschen gleich geboren werden als in dem Verderbenszustande befindliche, in welchen Adam durch den Fall geriet,

göttlichen Handlungsweise betrifft, so müssen wir die weitere Tatsache nicht aus den Augen verlieren, daß die Schrift die Zurechnung der Sünde Adams mit der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi an die gesamte Menschheit parallelisiert, Röm. 5, 18. 19: Ὠς δι’ ενός παραπτώματος εις πάντας άνθρώπονς εις κατάκριμα, όντως καί δι’ ενός δικαιώματος εις πάντας ανθρώπους εις δικαίωσιν ζωής, und V. 19: Ώσπερ διά τής παρακοής του ενός άνθρώπον αμαρτωλοί κατεστάθησαν οι πολλοί, όντως καί διά τής υπακοής του ένός δίκαιοι κατασταθήοονται οἵ πολλοί. Wer die Zurechnung der Sünde Adams für ungerecht erklärt und deshalb abweist, muß konsequenterweise auch die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi für ungerecht erklären und abweisen und damit einen außerhalb der christlichen Kirche gelegenen Standpunkt einnehmen. — Was den Beweis für die Erbschuld betrifft, so ist eine Erinnerung am Platze. Wir weisen freilich für die Gerechtigkeit der Zurechnung der Sünde Adams auf die Tatsache hin, daß Adam sowohl das moralische als das Physische Haupt der ganzen Menschheit war, und daß darum die eine sündliche Tat Adams mit Recht allen seinen Nachkommen zugerechnet werde.[1583] Aber dagegen wird die Frage aufgeworfen, ob es denn recht sei, daß der Sohn die Missetat des Vaters trage.[1584] Wir mögen auch wohl sagen: *Adami voluntas erat interpres voluntatis omnium hominum*; das heißt, Gott habe vorausgesehen, daß wir unter den gleichen Umständen geradeso gehandelt haben würden wie Adam. Aber dagegen wurde und wird eingewendet, es scheine doch der Gerechtigkeit angemessener zu sein, jedes menschliche Individuum „sich selbst interpretieren zu lassen". Darum müssen wir

---

das hat nur darin seinen Grund, daß Gott die Tat Adams als ihre Tat attsieht, zur Schuld anrechnet und sie im Elendzustande der Erbsündhaftigkeit als in einem von ihnen selbst verdienten geboren werden läßt.” Derselbe, S. 408 f.: „Der Fall Adams gereicht allen Menschen zur Schuld und Strafe, nicht nur darum, weil die durch den Fall erworbene und auf sie vererbte Sündhaftigkeit (*peccatum originis originatum*) sie vor Gott verdammlich macht (*imputatio mediata*), sondern auch so, daß der Fall Adams selbst (*peccatum originis originans*) ihnen zur Schuld angerechnet wird (*imputatio immediata*).

1583) So zitiert Quenstedt I, 995 aus Meisners Anthropologie: *In unoquoque corpore, sive sit physicum sive politicum sive mysticum, id, quod facit caput, quatenus caput, hoc toti corpori iure imputatur. . . . Facta magistratus toti reipublicae, facta patris familias toti familiae imputantur, adeo ut liberi ob crimen rebellionis vel laesae maiestatis, licet a solo patre commissum sit, omnibus bonis iure spolientur a principe*.

1584) So argumentiert Israel mit seinem Gott, Hesek. 18.

uns schließlich doch auf einen Grund stützen, vor dem naturgemäß aller Widerspruch verstummt. Es ist dies der Grund, auf den Quenstedt [1585] nach Anführung mehrerer anderer Gründe mit den Worten hinweist: *Deus ut iudex iure quo pollet summo crimen maiestatis laesae etiam in posteris . . . punit*, „Gott als Richter, im Einklang mit seinem obersten Richterrecht, straft das Verbrechen der Verletzung seiner göttlichen Majestät auch an den Nachkommen". Diese Tatsache der göttlichen Zurechnung gehört nun einmal zu den "studborn kacts", gegen die zu argumentieren vergeblich, töricht und gottlos ist. Gott handelt stets gerecht, auch wo wir ihn nicht verstehen. Wir können und sollen Gottes Gerechtigkeit nicht nach menschlichem Maß messen.[1586] Zudem wollen wir doch ob der Zurechnung der Sünde Adams nicht die andere daneben in der Schrift publizierte Tatsache vergessen, nämlich die Tatsache, daß derselbe Gott, der alle Menschen um Adams Sünde willen verurteilte, auch bereits alle Menschen um Christi Gerechtigkeit willen gerechtgesprochen hat. Das ist es ja, was der Apostel Paulus in dem Abschnitt Röm. 5, 12—21 ausführlich darlegt. Damit jedem Mißverständnis dieses Abschnittes vorgebeugt werde, faßt der Apostel selbst V. 18 seine ausführlich^ Darlegung mit αρα ovv („demnach nun") in das Summarium zusammen: „Wie es durch eines Sünde zum Verdammungsurteil über alle Menschen kam, so kam auch durch eines Gerechtigkeit die Rechtfertigung des Lebens über alle Menschen." Die Christen verstehen dies, indem sie singen: „Wie uns nun hat ein' fremde Schuld in Adam all' verhöhnet, also hat uns ein' fremde Huld in Christo all' versöhnet."[1587]

Die Tatsache des Erbverderbens (*corruptio hereditaria*) wird einigermaßen auch von der menschlichen Vernunft erkannt. Wir sehen daher, daß auch heidnische Schreiber auf eine von Geburt an den Menschen anhaftende Neigung zum Bösen Hinweisen. Horaz:

1585) *Systema* 1,994.

1586) Darauf weist, wenn auch etwas schüchtern, Baier II, 290 mit den Worten hin: *Ut subtilius disputetur, quomodo Deus lapsum protoplastorum posteris ipsorum nondum existentibus ita imputare potuerit, ut propterea etiam ipsos iustitia originali destitutos et peccatores nasci oporteret, non opus est, nec fortasse consultum. Sufficit enim το δτι esse revelatum, etsi το πώς ignoretur.*

1587) St. L. Gesangbuch, Nr. 236, 3. Auch Nr. 27, 2: „Was ich in Adam und Eva durch Sterben verloren, Hast du mir, JEsu, durch Leben und Leiden erkoren. Gütiger Gott, Alle mein Jammer und Not Endet sich, da du geboren."

Nam vitiis nemo sine nascitur; optimus ille est, qui minimis urgetur.[1588] Derselbe: *Naturam expellas furca, tamen usque recurret.*[1589] Cicero: *Simulatque editi in lucem et suscepti sumus in omni continuo pravitate et in summa opinionum perversitate versamur, ut paene cum lacte nutricis errorem suxisse videamur.*[1590) Aber der ganze Umfang des angebornen sündlichen Verderbens und die Herkunft dieses Verderbens von dem Fall der ersten Menschen wird nur aus der Offenbarung der Heiligen Schrift erkannt. Auf diese Tatsache weisen die Schmalkaldischen Artikel mit den Worten hin: „Solche Erbsünde ist so gar eine Lief böse Verderbung der Natur, daß sie keine Vernunft nicht kennet, sondern muß aus der Schrift Offenbarung geglaubt werden." [1591] Wie wenig z. B. Cicero von der Verderbtheit der menschlichen Natur erkannt hat trotz seines „*ut paene cum lacte nutricis errorem suxisse videamur*", geht daraus hervor, daß er sowohl im vorhergehenden als im folgenden die menschliche Natur für im Grunde gut erklärt und die herrschende Lasterhaftigkeit auf den Übeln Einfluß der Ammen, der Lehrer und der vielgehörten und vielgelesenen Dichter zurückführt. Die Konkordienformel bemerkt daher, daß „kein Philosophus, kein Papist, kein Sophist, ja keine menschliche Vernunft, wie scharf dieselbe auch immer sein mag, die rechte Erklärung [von der Tiefe des Erbverderbens] geben kann, sondern aller Verstand und Erklärung muß allein aus Heiliger Schrift genommen werden".[1592] über die Herkunft des Erbverderbens von dem Fall der ersten Menschen sagt Rolle: [1593] „Ohne die göttliche Offenbarung kann niemand wissen, daß die Neigung zum Bösen aus dem Fall der ersten Eltern herkomme, wahrhaftig Sünde und der Mensch deshalb der ewigen Verdammnis unterworfen sei."

In bezug auf das Erbverderben irren: 1. alle, welche das Erbverderben gänzlich leugnen, indem sie behaupten, daß die Sünde von den Eltern auf die Kinder übergehe nicht durch die natürliche Abstammung (*generatione*), sondern durch das böse Beispiel (*exemplo*), gegen Joh. 3, 6: Το γεγεννημένον έκ τής σαρκός σάρξ έαττν;[1594] 2. alle, welche ein Erbverderben zwar zugeben, aber

---

1588) *Satir.* I, 3, 68 sq. 1589) *Epist*. 1.10, 24.
1590) *Tuscul. Disp*. III, 1. 1591) M. 310, 3.
1592) M. 586, 60. 1593) Zitiert bei Baier-Walther II, 281.
1594) So die Pelagianer: *Peccatum non propagatione in alios homines ex primo homine, sed imitatione transisse*. (Bei Seeberg, Dogmengeschichte

leugnen, daß es Sünde sei, weil *peccatum* immer *voluutarium* sein, das ist, aus Überlegung, Selbstentscheidung usw. hervorgehen müsse, gegen Eph. 2,3: τέκνα φύσει οργής;[1595]. alle, welche das Erbverderben verringern. Dies geschieht seitens der Semipelagianer und Synergisten aller Zeiten, indem sie den Menschen nach dem Fall nicht für tot (νεκρός) in Sünden halten (Eph. 2,1.5), sondern ihm in verschiedenem Grade und unter verschiedenen Benennungen noch so viel Fähigkeit in geistlichen Dingen zuschreiben, daß die Erlangung der Gnade Gottes und der Seligkeit nicht allein

---

I, 263 aus Augustinus' *De Peccator. Meritis et Remiss*. 1,9,9; vgl. bei Quenstedt 1,999 das Zitat aus Augustinus' *De Nat. et Grat., c. 9: In Adamo peccasse omnes, non propter peccatum nascendi origine attractum, sed propter imitationem dictum est*.) Gerade wie unter den Heiden Seneca, *Epist. 69: Erras, si existimas, nobiscum nasci vitia; supervenerunt, ingesta sunt*. (Bei Quenstedt 1,999.) Ebenso die Sozinianer; Zitate bei Günther, Symbolik 4, S. 148 [*Pop. Symbolics*, pp. 396, 403]; bei Quenstedt 1,1000; bei Plitt, Grundriß der Symbolik 3, S. 154.

1595) So Zwingli in *Fidei Ratio*, Niemeyer, x. 20: *Velimus igitur nolimus admittere cogimur, peccatum originale, ut est in filiis Adae, non proprie peccatum esse, quomodo iam expositum est; non enim est facinus contra legem. Morbus igitur est proprie et conditio*. Rom lehrt *Trid., sess. V*, 5, Smets, S. 18 f., daß die nach der Taufe noch zurückbleibende Neigung zur Sünde (*concupiscentia, fomes*) nicht mehr Sünde sei, obwohl die Schrift sie manchmal Sünde nenne: *Hanc concupiscentiam, quam aliquando (Rom. 6, 7. 8; Col. 3) apostolus peccatum appellat, sancta Synodus declarat, ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit, anathema sit.* Ebenso *Cat. Rom., De Baptismo, qu. 32: qui tamen motus (animi appetitio natura sua rationi repugnans), si voluntatis consensum aut negligentiam coniunctam non habeat, a vera peccati natura longe abest*. — Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß unter den neueren Theologen auch Hofmann die Sünde erst mit der „bewußten” Selbstbestimmung beginnen läßt und daher konsequenterweise leugnet, daß das Erbverderben Sünde sei. Über die amerikanischen Sekten, welche die Erbsünde als Sünde leugnen, Günther, Symbolik 4, S. 152 ff. Über die Methodisten Günther, S. 151: „Die Methodisten, deren Glaubensartikel ein Auszug aus den 39 Artikeln der Episkopalen find, lassen im Artikel von der Erbsünde die wichtigen Worte aus: ‚Es bleibt auch in den Wiedergebornen dies Verderben der Natur. . . . Und obgleich bei den Wiedergebornen und Gläubigen um Christi willen keine Verdammnis ist, so bezeugt doch der Apostel, daß die Lust an sich die Art und Natur der Sünde habe.’ ... Die Lehre, daß die böse Lust auch in den Wiedergebornen wahrhaftig Sünde sei, paßt nicht zu ihrer Lehre von der vollkommenen Heiligung.” über Wesleys Ausspruch: "Such [involuntary] transgressions *you* call sins, if you please; *I do not*" vgl. Bd. III, 37, Note 112.

von Gottes Gnade um Christi willen abhängt, sondern auch von des Menschen Mitwirkung, seiner Selbstbestimmung oder Selbstentscheidung, seinem rechten Verhalten und seiner geringeren Schuld im Vergleich mit andern usw.[1596]

Weil bei jeder Verringerung des Erbverderbens, sei es in grober römisch-arminianischer, sei es in feiner und feinster Weise,

---

1596) Die Papstsekte lehrt, daß im gefallenen Menschen das Vermögen zum Guten, das ist, zur Erlangung der Rechtfertigung und Seligkeit, nicht ganz verloren, sondern nur geschwächt sei. *Trid., sess. VI, can. 4: Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti et vocanti, quo ad obtinendam iustificatioms gratiam se disponat ac praeparet, ... anathema sit. Can. 5: Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et extinctum esse dixerit, . . . anathema sit. Sess. VI, cap. 1*, heißt es vom *liberum arbitrium* in Heiden und Juden: *minime extinctum, viribus licet attenuatum et inclinatum*. Die Arminianer vertreten im wesentlichen die römische Lehre, worüber ihnen Möhler (Symbolik 5, S. 634) Quittung ausstellt mit den Worten: „Ihre Lehrsätze hierüber (über das Erbverderben) find so ziemlich die katholischen, weswegen sie auch, gleich der Synode von Trient, von einer erweckenden Gnade sprechen, welche die im gefallenen Menschen noch vorhandenen Kräfte nur aufregt, im Gegensätze zu den lutherischen Vorstellungen, nach welchen die höheren (die geistlichen) Kräfte im Menschen erst wieder geschaffen werden müssen." Quenstedt zitiert 1,1103 aus der arminianischen *Collatio Hagiensis (1610): Duae sunt fidei et conversionis causae, prima: gratia Dei tanquam praecedens et excitans, secunda: voluntas hominis sequens et cooperans. Nec donum fidei datur sine cooperatione voluntatis humanae. Affirmamus, hominem cooperarium esse in regeneratione*. In der *Apologia pro Confessione Remonstrantium*, Leyden 1630, p. 162, heißt es, daß die Wirkung der Gnade Gottes *sine cooperatione liberae voluntatis humanae* keinen Erfolg haben würde. Über die arminianischen Sekten: Methodisten, Mennoniten usw., siehe die Zitate bei Günther, Symbolik 4, S. 159 ff. — Daß auch die synergistischen Lutheraner, von dem späteren Melanchthon an bis auf die neuere und neueste Zeit, die Schriftlehre vom Erbverderben verringern, kommt ausführlich zur Darstellung Bd. II, 542 ff., bei der Lehre von der Bekehrung, besonders unter den Abschnitten: „Die Einwände gegen die Alleinwirksamkeit Gottes", S. 564 ff. Alle Redeweisen von einer *facultas se applicandi ad gratiam*, von einem vor der Bekehrung hergestellten *liberum arbitrium*, wonach der Mensch sich *pro* oder *contra* „selbst setzen", „selbst bestimmen", „selbst entscheiden" könne, oder daß die tatsächlich eintretende Bekehrung abhänge vom rechten Verhalten des Menschen oder von einer geringeren Schuld, die bei ihm im Vergleich mit andern Menschen sich sinde — alle diese und andere Redeweisen setzen voraus, daß der Mensch nach dem Fall nicht tot, sondern nur halbtot oder scheintot in Sünden sei, das heißt, sie gehören mit ihrer Lehre vom Erbverderben nicht in das lutherische, sondern in das römische und arminianische Lager.

die sich auch in die lutherische Kirche eingeschlichen hat, konsequenterweise die *sola gratia* und damit die ganze christliche Lehre aufgegeben wird, so lassen wir hier noch einen besonderen Abschnitt über die Wirkung des Erbverderbens auf den Verstand und Willen des Menschen folgen.

2. Die Wirkung des Erbverderbens auf den Verstand und Willen des Menschen. ^

Der natürliche Mensch, das heißt, der Mensch, wie er von Natur nach dem Sündenfall beschaffen ist, hat noch etwas Verstand in natürlichen Dingen, das ist, in den Dingen, die das irdische Leben betreffen,[1597] aber er ist völlig unfähig, die Wahrheit in den Dingen zu erkennen, die sich auf die Erlangung der Gnade Gottes und der Seligkeit beziehen. Das Evangelium, das nach dem Sündenfall seine einzige Rettung ist,[1598] hält er in seiner natürlichen Beschaffenheit für Torheit und kann er nur für Torheit halten, 1 Kor. 2,14: μωρία γάρ αντφ έοτιν, καί ον δνναται γνωναι. Das Gesetz hingegen, das ihn doch dem Zorne Gottes und der Verdammnis zuspricht,[1599] hält er für den naturgemäßen Rettungsweg. Daher stellt die Schrift allen natürlichgesinnten Menschen in bezug auf ihre Intelligenz das Zeugnis aus Eph. 4, 18: έσκοτισμένοι xfj διανοία; Eph.5,8: σκότος; Ies. 9,1: „Das Volk, so im Finstern wandelt"; Ies. 60, 2: „Finsternis bedeckt das Erdreich"; Gal. 3, 3: άνόψοί έστε. Dieser Mangel an Intelligenz kann auch durch keine menschliche Schulung und Kultur gehoben werden, wie die Schrift ebenfalls sehr klar bezeugt, daß die σοφία ϑεοϋ, das ist, das Evangelium von dem für die Sünden der Welt gekreuzigten Christus, auch von den Aristokraten der Menschheit nicht erkannt wird.[1600] Was den Willen des natürlichen Menschen dem Gesetze Gottes gegenüber betrifft, so stellt die Schrift den Tatbestand fest, a. daß er tatsächlich gegen Gottes Gesetz gerichtet ist, b. daß er auch nicht anders kann, als gegen Gottes Gesetz gerichtet zu sein, *non potest non peccare*; Röm. 8,7: Το φρόνημα της σαρκός εχϑρα εις ϑεόν' τφ γάρ νόμω τον ϑεον ονχ νποτάσσεται, ονδε γάρ δνναται Auch wenn der natürliche Mensch das äußerlich Gute will, z. B. Hungrige speisen, Nackende kleiden usw., so kann er dies doch nicht aus Liebe zu Gott oder um Gottes willen wollen, sondern im

---

1597) Augustana, Art. XVIII. 1598) Joh. 3, 16—18; Apost. 4, 12 usw.

1599) Gal. 3,10—12. 1600) 1 Kor. 2, 6—9; Kol. 2, 8.

besten Falle nur aus natürlichem Mitleid. Das ist gut und edel auf natürlichem Gebiet oder auf dem Gebiet des bürgerlichen Lebens. Es hat auch zeitlichen Lohn, wie die *iustitia civilis* überhaupt;[1601)] aber es ist und bleibt sündlich vor Gott, weil es nicht an die Forderung heranreicht, die Gott in seinem Gesetz an jeden Menschen stellt. Gottes Gesetz ist νόμος πνευματικός (Röm. 7, 14). Es ist nicht zufrieden mit Werken, die aus irgendwelchen Motiven hervorgehen. Es stellt vielmehr die sehr bestimmte Forderung, daß bei allem Tun des Menschen die Liebe zu Gott das Motiv sei, Matth. 22,37: „Du sollst lieben Gott, deinen HErrn, von gan-zem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüte." Woher aber soll dem natürlichen Menschen die Liebe zu Gott kommen? Er hat ob seiner Übertretung des göttlichen Gesetzes ein böses Gewissen vor Gott und befindet sich daher auf fortwährender innerlicher Flucht vor Gott. Er lebt tatsächlich ohne Hoffnung und ohne Gott (als αθεος) in der Welt, wie Paulus alle Heiden aus ihrer eigenen Erfahrung Eph. 2, 12 überzeugt. Wie sollte er bei dieser Sachlage Gott lieben und seine Werke Gott geben können! Je mehr Gottes Gesetz mit seinen Forderungen auf ihn eindringt, desto mehr stellt sich die Tatsache heraus: το φρόνημα τής οαρκδς εχθρα εις θεόν (Röm. 8, 7). Luthers oft wiederholtes Wort: „Er wünscht, es gäbe keinen Gott" ist keine Übertreibung. Kurz, der natürliche Mensch steht seiner inneren Gesinnung nach sowohl Gottes Evangelium (1 Kor. 1,23) als auch Gottes Gesetz (Röm. 8,7) feindselig gegenüber. Das ist die Wirkung des Erbverderbens auf Verstand und Willen des Menschen.

Welch völlige Zerrüttung nach Verstand und Willen durch den Sündenfall in die menschliche Natur eingedrungen ist, weist Luther nach an dem Betragen Adams und Evas, nachdem diese Gottes Gebot übertreten hatten. Adam ist, sagt Luther zu 1 Mos.3,10, „ein

---

1601) Vgl. die weitere Darlegung unter dem Abschnitt „Die guten Werke der Heiden”, Bd. III, S. 52 ff. Ein Beispiel hierfür haben wir auch Apost. 28, 2 ff., wo die Gastfreundschaft beschrieben wird, die von den heidnischen Bewohnern der Insel Malta dem Apostel Paulus und der ganzen schiffbrüchigen Reisegesellschaft erwiesen wurde: „Die Leutlein" (βάρβαροι, die Barbaren) „erzeigten uns nicht eine geringe Freundschaft" (φιλανθρωπία, Menschenliebe), „zündeten ein Feuer an und nahmen uns alle aus um des Regens, der über uns gekommen war, und um der Kälte willen.” Auch hier wird die zeitliche Belohnung erwähnt. Paulus heilt zuerst den kranken Vater des Gouverneurs der Insel, und dann „kamen auch die andern in der Insel herzu, die Krankheiten hatten, und ließen sich gesund machen”, V. 8. 9.

anderer Mann geworden" (*alius est factus, mutatus*).[1602] Adams Verstand ist unter den Nullpunkt gesunken, und sein Wille ist in einen bösen Willen verwandelt worden. Die ganze Ausführung Luthers über diesen Punkt ist wohl wert, wiederholt gelesen zu werden.[1603] Luther wendet sich gegen Roms falsche Lehre von dem göttlichen Ebenbild als einem *donum superadditum*, nach dessen Verlust die natürlichen Kräfte des Menschen im wesentlichen unversehrt geblieben seien. Er sagt: „Die Scholastiker disputieren, daß die Gerechtigkeit, darin Adam geschaffen ist, nicht sei gewesen in Adams Natur, sondern sei gleichwie ein Schmuck oder Gabe gewesen, damit der Mensch erstlich sei geziert worden, als wenn man einer schönen Jungfrau einen Kranz aufsetzt, welcher Kranz nicht ein Teil der Natur ist der Jungfrau, sondern ist etwas Sonderliches und Abgeschiedenes von der Natur, das von außen hinzukommt und ohne Verletzung der Natur wieder kann abgetan werden. Darum disputieren sie vom Menschen und den Teufeln, daß, ob sie wohl die Gerechtigkeit, darin sie geschaffen sind, verloren haben, so haben sie doch ihre natürlichen Kräfte rein behalten, wie sie erstlich sind geschaffen gewesen. Aber vor solcher Lehre, weil sie die Erbsünde gering macht, soll man sich hüten wie vor einem Gift." Sodann zeigt Luther an Adams und Evas Reden und Tun nach dem Sündenfall, wie unverständig und gottlos beide durch den Sündenfall geworden waren. Er weist den Unverstand nach an der Flucht vor Gott: „Wir können nicht zweifeln, daß die Vernunft verderbt sei, weil wir den Anschlag sehen, durch welchen Adam und Eva gedenken, sicher zu sein. Denn ist das nicht die höchste Torheit (*extrema stultitia*): erstlich sich unterstehen unmöglicher Dinge, wie sie denn tun, weil sie fliehen, vor dem sie doch nicht fliehen noch verborgen sein können; zum andern die Flucht auf so närrische Weise (*stulto modo*) vornehmen, daß sie gedenken, unter den Bäumen sicher zu sein, da sie doch keine eiserne Mauer, keine großen Berge vermochten zu schützen? .. . Und wie Adam seine Flucht närrisch (*stulte*) hatte vorgenommen, so gibt er auch närrische Antwort (*stultissime respondet*). So gar fehlt ihm nach der Sünde alle Weisheit und Rat." Als Grund seiner Flucht vor Gott nennt Adam das Hören der Stimme Gottes. Aber das war eine ganz unverständige Begründung. Adam „hatte die Stimme des HErrn doch zuvor auch gehört, da ihm verboten ward.

1602) St. L. I, 213. 0pp. ex., Erl. I, 220.
1603) St. L. 1,199—223. Opp. ex., Erl. I, 206—231.

vom Baume zu essen. Warum hatte er sich denn da nicht auch gefürchtet und versteckt? Warum stand er da fröhlich und aufgerichtet, da er Gott vor Augen sah und hörte? So folgt ja, daß er der Adam nicht mehr ist, der er gewesen war, sondern ist ganz verwechselt (*mutatus*) und ein anderer Mann geworden, daß er sich mit einer erlogenen Ursache schützen und verantworten will." Als weiteren Grund seiner Flucht vor Gott gibt Adam seine Nacktheit an. „Es bedenkt aber der arme Mensch nicht, daß er diese Furcht nicht zuvor gehabt noch sich geschämt habe, daß er nackend war. Denn dieweil ihn Gott also geschaffen hatte, warum sollte er sich der Blöße wegen scheuen, welche Gott geschaffen hatte? Zuvor war er nackend gegangen im Paradiese vor Gott und allen Kreaturen, wußte, daß Gott ihn liebhatte und [er] hatte seine Lust an Gott; nun aber schämt er sich, daß er nackend ist, flieht vor Gott und versteckt sich." Ferner: Als Gott Adam den eigentlichen und einzigen Grund seiner Flucht und seiner Scham ob der Nacktheit vorhält, nämlich den Grund, daß er gegessen habe von dem Baum, davon ihm geboten war: „Du sollst nicht davon essen", da offenbart Adam erst recht die eingetretene Verderbtheit seines Herzens und Willens. Er spricht: „Das Weib, das du mir zugesellet hast, gab mir von dem Baum, und ich aß." Wie es bei dieser Verteidigungsrede in Adams Herzen aussah, beschreibt Luther so: „Da Adam also überwiesen wird, daß er die Tat nicht leugnen kann, will er sie mit Recht (*iure*) verteidigen und spricht: Hättest du mir das Weib nicht zugegeben, so hätte ich von dem Baum nicht gegessen. Also schreibt er Gott zu, daß er gesündigt hat, und klagt ihn [Gott] seiner Sünde halben an." In bezug auf Eva fügt Luther hinzu: „Nun folgt auch das Exempel von Eva, welche, nachdem sie durch die Sünde verderbt ist, nichts besser ist denn Adam (*nihilo melior est quam Adam*), der da für unschuldig wollte gehalten sein und warf die Schuld aus Gott, daß er ihm das Weib hätte zugetan. Hier will sich nun Eva auch entschuldigen und gibt die Schuld der Schlange, welche auch Gottes Kreatur war, und bekennt ja, daß sie den Apfel gegessen habe, aber die Schlange, spricht sie, die du geschaffen und im Paradiese hast lassen umhergehen, hat mich betrogen. Heißt das nicht seinen Schöpfer anklagen und die Schuld von sich ablehnen?"

Wir werden zugeben müssen, daß Luther im vorstehenden das durch den Sündenfall eingeführte Verderben der menschlichen Natur (nach Verstand und Willen) nicht nach seinen eigenen Gedanken, sondern auf Grund von Gottes eigenem Wort, 1 Mos. 3, 7—13, also

völlig richtig, beschreibt. Und diese verderbte Art ist durch die natürliche Abstammung vom ersten gefallenen Elternpaar auf das ganze Menschengeschlecht übergegangen, wie Christus bezeugt Joh. 3, 6: „Was vom Fleisch geboren wird, das ist Fleisch." Und dahin lauten alle Aussagen der Schrift Alten und Neuen Testaments. Gott stellt 1 Mos. 6, 5 allen Menschen das Zeugnis aus, daß alles Dichten und Trachten ihres Herzens nur böse ist immerdar (רַק רַע כָּל־הַיּוֹם [HEBREW]). Eine aus dem Alten Testament zusammengestellte allseitige Beschreibung der verderbten menschlichen Natur nach Verstand und Willen haben wir im Neuen Testament, Röm. 3, 10—18: „Da ist nicht, der gerecht sei, auch nicht einer. Da ist nicht, der verständig sei; da ist nicht, der nach Gott frage. . . . Den Weg des Friedens wissen sie nicht. Es ist keine Furcht Gottes vor ihren Augen." Zugleich wird hier noch besonders hervorgehoben, daß diese Beschreibung auf die ganze Menschenwelt, Juden und Griechen, gleicherweise zutreffe, V. 9.19. — Voll und ganz ist diese Beschreibung des erbsündlichen Verderbens von der lutherischen Kirche schon in den zweiten Artikel der Augustana ausgenommen worden: „Von der Erbsünde. Weiter wird bei uns gelehret, daß nach Adams Fall alle Menschen, so natürlich geboren werden, in Sünden empfangen und geboren werden, das ist, daß sie alle von Mutterleibe an voller böser Lust und Neigung sind und keine wahre Gottesfurcht, keinen wahren Glauben an Gott von Natur haben können; daß auch dieselbe angeborne Seuche und Erbsünde wahrhastiglich Sünde sei und verdamme alle die unter ewigen Gotteszorn, so nicht durch die Taufe und Heiligen Geist wiederum neu geboren werden. . . . Hieneben werden verworfen die Pelagianer und andere, so die Erbsünde nicht für Sünde haben, damit sie die Natur fromm machen durch natürliche Kräfte zu Schmach dem Leiden und Verdienst Christi."

3. Die negative und positive Seite des Erbverderbens. ^

Die Heilige Schrift beschreibt das Erbverderben nicht nur als einen Defekt, das ist, als einen Mangel der Gerechtigkeit, sondern auch als böse Lust (*concupiscentia*), das heißt, als das zuständliche innerliche Gerichtetsein auf das Böse, Gal. 5,17 : Ή σαρξ έπΐϑυμει κατά του πνεύματος; Röm. 7,23: νόμος άντιστρατενόμενος τω νόμφ τον νοός. Beide Seiten sind im 2. Artikel der Augustana genannt, wo es in der Beschreibung der Erbsünde heißt: *Omnes homines secundum naturam propagati nascun-*

tur cum peccato, hoc est, sine metu et fiducia erga Deum et cum concupiscentia. Insofern das erbsündliche Verderben *concupiscentia* ist, können wir es auch etwas Positives nennen.[1604)] Dagegen ist die Erbsünde nicht etwas Positives im Sinne von Substanz, wenn wir unter Substanz verstehen *substantia materialis, quae proprie subsistit*, das heißt, ein Ding, das für sich besteht oder eine eigene, abgesonderte Existenz hat. Unterscheiden wir zwischen Substanz und Akzidenz in der Weise, daß wir unter Substanz ein Ding verstehen, das für sich besteht, unter Akzidenz aber etwas, was einem andern Dinge als abtrennbare Eigenschaft anhaftet, so ist das Erbverderben sicherlich als ein Akzidenz zu bezeichnen, weil die menschliche Natur auch nach dem Fall Gottes Geschöpf ist und als Gottes Geschöpf an sich gut ist und gut bleibt. Dies ist gegen jede Form des Manichaismus, insofern er zwei Substanzen, eine gute und eine böse, annimmt, sestzuhalten.[1605)] Anderer-

---

1604) Ausführlich legt die Apologie (80,15 ff.) dar, daß die Erbsünde beides umfasse, nicht nur den Mangel der ursprünglichen rechten Beschaffenheit der menschlichen Natur, sondern auch die an die Stelle der rechten Beschaffenheit getretene böse Lust (*concupiscentia*). *Nos igitur recte* [im 2. Artikel der Augustana] *expressimus utrumque in descriptione peccati originalis, videlicet defectus illos: non posse Deo credere, non posse Deum timere ac diligere; item, habere concupiscentiam, quae carnalia quaerit contra Verbum Dei, hoc est, quaerit non solum voluptates corporis, sed etiam sapientiam et iustitiam carnalem, et confidit his bonis, contemnens Deum*. Dasselbe, fügt die Apologie hinzu, haben nicht nur alte, sondern auch neuere Lehrer, „die etwas Verstand gehabt” (*cordatiores*), gelehrt. So lehrt auch die Schrift: *Nam Paulus interdum expresse nominat defectum, ut 1 Cor. 2, 14: „Animalis homo non percipit ea, quae Spiritus Dei sunt.“ Alibi (Rom. 7, 5) concupiscentiam nominat efficacem in membris et parientem malos fructus*. Die Apologie legt auch den Verleumdungen der Papisten gegenüber Luthers Lehre vom Erbverderben dar: *Semper ita scripsit [Lutherus], quod baptismus tollat reatum peccati originalis* (die Erbschuld), *etiamsi materiale, ut isti vocant, peccati maneat, videlicet concupiscentia*. Das stimmt mit Augustinus, wenn dieser sagt: *Peccatum in baptismo remittitur, non ut non sit, sed ut non imputetur*. Wie stark positiven Charakters das erbsündliche Verderben sei, erweist die Apologie auch daraus, daß dieses Verderben zu der Strafe (*poena*) gehört, die Gott aus Adams Fall gelegt hat. Die menschliche Natur ist unter die Tyrannei des Teufels dahingegeben, der sie gefangen hält in seinem Reich und sie nun *impiis opinionibus et erroribus dementat et impellit ad omnis generis peccata*.

1605) Die Konkordienformel drückt dies in ihrem ersten Artikel, „Von der Erbsünde”, S. 519 s., so aus: „Denn nicht allein Adams und Evas Leib und Seele vor dem Fall, sondern auch unser Leib und Seele nach dem Fall, un-

seits ist gegen den Pelagianismus und Synergismus festzuhalten, daß das erbsündliche Verderben ein solches Akzidens ist, wodurch die menschliche Natur gänzlich verderbt, das heißt, zu allem geistlich Guten untüchtig und zu allem Bösen geneigt ist. Röm. 7, 18: „Ich weiß, daß in mir, das ist, in meinem Fleische, wohnet nichts Gutes." Auch ist sestzuhalten, daß das erbsündliche Verderben in solcher Weise der menschlichen Natur anhastet, daß es durch keine menschliche Kraft und Bemühung, sondern nur durch die Wirkung der göttlichen Gnade und Allmacht um Christi willen von der menschlichen Natur wieder getrennt werden kann, Röm. 8, 3: το αδύνατον τον νόμον. Die Konkordienformel faßt dies so zusammen:[1606] „Wir glauben, lehren und bekennen hinwiederum, daß die Erbsünde nicht sei eine schlechte (*levis*), sondern so tiefe Verderbung menschlicher Natur, daß nichts Gesundes oder unverderbet an Leib und Seele des Menschen, seinen innerlichen und äußerlichen Kräften, geblieben, sondern wie wir in der Kirche singen: ‚Durch Adams Fall ist ganz verderbt menschlich' Natur und Wesen? Welcher Schade unaussprechlich, nicht mit der Vernunft, sondern allein aus Gottes Wort erkannt werden mag, und daß die Natur und solche Verderbung der Natur niemand voneinander scheiden könne denn allein Gott." Darum ist der erste Artikel der Konkordienformel freilich durch Flacius' verkehrten und hartnäckig verteidigten Ausdruck, daß die Erbsünde des gefallenen Menschen Substanz sei, veranlaßt. Zugleich ist dieser Artikel auch dem Pelagianismus, Semipelagianismus und Synergismus Strigels und aller Philippisten entgegengesetzt.[1607]

---

angesehen, daß sie verderbet, [hat] Gott geschaffen, welche auch Gott noch für sein Werk erkennet, wie geschrieben stehet Hiob 10: ‘Deine Hände haben mich gearbeitet und gemacht alles, was ich um und um bin.’” Die Annahme, daß die menschliche Natur als solche oder ihrer Substanz nach Sünde sei, würde Wider die Artikel des christlichen Glaubens von der Erschaffung, Erlösung, Heiligung und Auferstehung streiten. Denn Christus hat unsere menschliche Natur, wenn auch ohne Sünde, so doch ihrem Wesen oder ihrer Substanz nach als sein Werk an sich genommen, hat sie auch erlöset als sein Werk, heiligt sie auch als sein Werk, erweckt sie auch von den Toten und zieret sie herrlich als sein Werk. Aber die Erbsünde hat er nicht angenommen, nicht erlöst, nicht geheiligt, wird sie auch nicht erwecken an den Auserwählten, weder zieren noch selig machen, sondern sie wird in der Auferstehung gänzlich ausgetilgt sein.

1606) M., S. 520, 8—10.

1607) Dies geht klar hervor aus den Antithesen S. 520 f., 1—6. Vgl. Carpzovs Urteil über Flacius (*Isagoge in Libros Symbolicos, p. 1160): Si linguam*

4. Das Subjekt des Erbverderbens. ^

Daß alle Menschen, die natürlicherweise von Adam abstammen, Subjekt des Erbverderbens sind, ist bereits nach seinen verschiedenen Beziehungen dargelegt worden. Ausgenommen ist unter den Menschen nur Christus, weil er nach seiner menschlichen Natur nicht natürlicherweise, sondern durch Wirkung des Heiligen Geistes die menschliche Natur an sich nahm. Matth. 1,20: *Το εν αυτή* (Maria) *γεννηϋεν εκ πνεύματός εστιν αγίου. Conceptus est de Spiritu Sancto. Natus ex Maria virgine.* Daher heißt Christus nach seiner menschlichen Natur ausdrücklich γεννώμενον άγιον (Luk. 1,35).[1608] Was die Jungfrau Maria betrifft, so ist sie nicht durch die Heilige Schrift, sondern durch ein Dekret Pius' IX. vom Jahre 1854 im Interesse der Mariolatrie von dem Erbverderben ausgenommen.[1609]

---

corrigere voluisset, nunquam tantas turbas dedisset et concordare cum eo facile potuissent orthodoxi. Flacius selbst nannte freilich die Erbsünde korms substanbialls, aber er unterschied noch von der *forma substantialis* die *forma materialis*. *Forma materialis* sei die Erbsünde nicht. Es scheint, daß Flacius unter *forma materialis* das verstand, was andere Menschen Substanz nennen, und unter *forma substantialis* das, was wir Akzidenz nennen. Carpzov sagt a. a. O. weiter über Flacius: *Non enim hominem absolute seu in absoluta sua substantia considerabat, sed concrete et cum statu suo, atque per essentiam et formam essentialem non intelligebat substantiam ipsam, prout significat rem per se subsistentem et opponitur accidentali praedicamento, sed essentiam illam, quae homini, non qua homo est, sed qua talis sive corruptus est, competit, nempe formam accidentariam, quae cum subiecto absoluto constituit ens concretum et homini corrupto essentialis est, ita ut, quamdiu et quantum corruptus est, ne quidem cogitatione possit separari ab eo corruptio seu vitiositas*. Vgl. die sehr ausführliche und gründliche Darlegung von F. Bente in *Historical Introductione to the Symbolical Books*, XV: “The Flacian Controversy.” Triglotta I, 144 sqq. [BookOfConord here]. Auch G. Plitt in RE.2 IV, 563 ff. Richtig ist Plitts Bemerkung, daß Flacius „gewohnheitsmäßig und aus Unwissenheit” über das Maß hinaus verurteilt worden ist.

1608) Vgl. den Abschnitt „Besonderheiten der menschlichen Natur Christi”, Bd. II. 77 ff.

1609) Bei Baier-Walther II, 294: *Declaramus, pronuntiamus et definimus: doctrinam, quae tenet, beatissimam virginem Mariam in primo instanti suae conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Iesu, Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem, esse a Deo revelatam atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam. Quapropter si qui secus, ac a nobis definitum est, quod Deus avertat, praesumpserint corde sentire, ii noverint ac porro sciant, se proprio iudicio condemnatos, naufragium circa fidem passos esse et ab unitate ecclesiae defecisse*.

Bei der Beschreibung des Subjekts der Erbsünde ist auch sorgsam zu beachten, wo im Menschen die *corruptio hereditaria*, das Erbverderben, seinen eigentlichen Sitz habe (*subiectum quo peccati originalis, subiectum proprium,* πρῶτον δεκτικόν). Die Dogmatiker drücken sich so aus: Die Seele des Menschen ist der primäre, der Leib der sekundäre Sitz des Erbverderbens, weil der Leib das Organ der Seele ist. Baier:[1610] *Subiectum quo peccati originalis primarium est anima cum suis facultatibus, intellectu, voluntate et appetitu sensitivo; secundario tamen et consequenter etiam membra corporis huc recte referuntur.* Zu näherer Erklärung fügen die Dogmatiker hinzu: Wie vor dem Fall der Leib dadurch an der ursprünglichen Gerechtigkeit teilhatte, daß er das Organ der rechtbeschaffenen Seele war und dieser zu Werken der Gerechtigkeit und Heiligkeit diente, so hat nun nach dem Fall der Leib auch an der Ungerechtigkeit teil, weil er zu der in allen Kräften verderbten Seele im Organverhältnis steht und daher mit allen seinen Gliedern in den Dienst der Ungerechtigkeit gestellt wird. Hieraus weist die Schrift noch ausdrücklich hin, wenn sie 2 Petr. 2,14 von „Augen voll Ehebruchs" redet und Röm. 3,13—15 die Glieder des Leibes gleichsam katalogisiert und sagt: „Ihr Schlund (λάρνγξ, Kehle) ist ein offen Grab, mit ihren Zungen handeln sie trüglich, Otterngist ist unter ihren Lippen. Ihr Mund ist voll Fluchens und Bitterkeit; ihre Füße sind eilend, Blut zu vergießen; in ihren Wegen ist eitel Unfall und Herzeleid." Und wenn an dieser Stelle V. 17.18 hinzugefügt wird: „Den Weg des Friedens wissen sie nicht; es ist keine Furcht Gottes vor ihren Augen", so ist damit das sündliche Tun vermittelst der Glieder des Leibes aus den primären Sitz des erbsündlichen Verderbens, nämlich aus die Seele, zurückgeführt, und zwar aus die Seele nach Verstand und Willen, also nach den höchsten Kräften der Seele. Wenn Papisten u. a. und auch neuere Theologen den eigentlichen Sitz der Sünde in die niederen Kräfte („Sinnlichkeit", *appetitus sensitivus*) verlegen, so geschieht dies im Widerspruch mit der Schrift. Die schriftgemäße Wahrheit bekennt die Konkordienformel, wenn sie sagt,[1611]) „daß wir alle von Natur solch Herz, Sinn und Gedanken aus Adam ererben, welches nach seinen höchsten Kräften und Licht der Vernunft natürlich stracks wider Gott und seine höchsten Gebote gesinnet und geartet, ja eine Feindschaft wider Gott ist, was sonderlich göttliche, geistliche Sachen belanget".

1610) *Comp*., ed. Walther II, 295. 1611) M. 576, 11.

5. Die Folgen des erbsündlichen Verderbens. ^

Das erbsündliche Verderben schließt in sich das Totsein in Sünden (Eph. 2,1.5) oder das Entfremdetsein von dem Leben, das aus Gott ist (Eph. 4,16), also den geistlichen Tod. Wird aber der geistliche Tod nicht durch den Glauben an Christum, den Sündentilger, gehoben, so folgt aus den leiblichen Tod der ewige Tod oder die ewige Verdammnis. Dies wurde bereits oben ausführlicher dargelegt. Es mögen noch einige Einzelheiten hinzugesügt werden. Was den leiblichen Tod betrifft, so ist von den Kirchenvätern an bis aus unsere Zeit darüber verhandelt worden, ob in den Worten 1 Mos.2,17: „Welches Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben" aus ein zwar gewisses, aber doch erst später eintretendes Ereignis hingewiesen werde, oder ob an ein Sterben zu denken sei, das sofort mit dem Sündigen eintrat. Letzteres dürste vorzuziehen sein. Die Zeitbestimmung „an welchem Tage" verbindet das Sterben ganz eng mit dem Akt des Sündigens. Die erst später eintretende gänzliche Trennung von Seele und Leib war nur der Abschluß des mit der Sünde beginnenden Auflösungsprozesses. So sterben noch jetzt alle Menschen, weil sie Adams Kinder und dadurch Sünder sind, von Jugend aus. Die Schwachheiten und Krankheiten, denen wir in diesem Leben unterworfen sind, sind gleichsam nur Lockerungen des Bandes zwischen Seele und Leib und Vorstadien der früher oder später folgenden gänzlichen Trennung.[1612] — Bei weitem wichtiger ist die Frage, weshalb eigentlich das Essen von dem verbotenen Baum Adam und Eva den Tod brachte. Neuere Theologen, unter ihnen auch Delitzsch und Hofmann, haben die Ansicht ausgesprochen, daß der Tod nicht eigentlich durch die Übertretung des göttlichen Gebots, 1 Mos. 2, 17, sondern vielmehr dadurch verursacht sei, daß der Teufel von dem verbotenen Baum Besitz ergriffen hatte. Infolgedessen habe das Essen von dem Baum eine so üble Wirkung auf „die leibliche Natur" Adams und Evas ausgeübt, daß ihr sinnliches Begehren sich auf einen „Gegenstand der körperlichen Welt" richtete. Dieser sonderbaren Behauptung liegt das Interesse zugrunde, der ersten Sünde den Charakter der ἀνομία, des direkten Angehens gegen Gottes Wort,

---

1612) So sagt Gerhard, *Loci, L. De Morte, § 17: Quia venenum illud peccati nos ipsorum* (der ersten Eltern) *posteri in corpore perpetuo in hac vita circumferimus, ideo etiam mortem nostram in nobis ipsis semper circumferimus, nec repente in mortem incidimus, sed minutatim procedimus*.

zu nehmen.[1613] Aber diese Auffassung widerspricht dem biblischen Bericht. Sie kehrt das Hinterste zuvorderst. Der Teufel beginnt die Versuchung nicht damit, daß er Evas Aufmerksamkeit auf die Eßbarkeit und Schönheit der Früchte des Baumes lenkt, sondern damit, daß er zunächst Zweifel an Gottes Wort zu erwecken sucht. Er gibt Eva zu bedenken, ob Gott wirklich ein so sonderbares Gebot gegeben habe. Eva erweist sich wohl informiert sowohl in bezug auf das Gebot selbst als auch in bezug auf die Strafe, die von Gott auf die Übertretung des Gebotes gesetzt war. Sie entgegnet: „Gott hat gesagt: Esset nicht davon, rühret es auch nicht an, daß ihr nicht sterbet!" Als aber der Versucher wahrnimmt, daß Eva sich nicht entrüstet von ihm abwendet, sondern Zweifel an der Wahrheit des göttlichen Wortes sich in ihr regen, so wagt er es, Gottes Wort direkt zu widersprechen durch die Behauptung, daß das Essen, von dem verbotenen Baum nicht den Tod, sondern einen großen Fortschritt in der Wissenschaft zur Folge haben werde. Diesem Argument gegen Gottes Wort stimmte Eva zu, und nun schaute sie an, „daß von dem Baume gut zu essen und [er] lieblich anzusehen, daß es ein lustiger (נֶחְמָד [HEBREW], begehrenswerter) Baum wäre, weil er klug machte, und nahm von der Frucht und aß und gab ihrem Manne auch davon, und er aß". So kam es zur ersten Sünde, und so steht fest, daß auch die erste Sünde den Charakter der ανομία hatte, das heißt, der Übertretung des klar erkannten, aber beiseitegeschobenen göttlichen νόμος. Daher müssen wir sagen: Die Frucht von dem verbotenen Baum tötete nicht, weil der an sich schlecht oder böse gewesen wäre, sondern weil das Essen von diesem Baum

---

1613) Delitzsch z. St. im Genesiskommentar. Das bei Baier-Walther II, 305 abgedruckte Zitat ist der ersten Auflage entnommen. In der uns vorliegenden dritten Auflage wird aber die frühere Erklärung wesentlich festgehalten, über Hofmann vgl. dessen Schriftbeweis 2 I, 465 ff. Hofmann stimmt Delitzsch auch darin bei, daß die Frucht von dem Baum an sich böse war, S. 477: „Die Frucht wirkte unmittelbar eine Verderbnis des Leibes, insofern er der Fortpflanzung dient, und zwar vermöge einer ihr selbst beiwohnenden Eigenschaft." Vor allen Dingen ist es Hofmann darum zu tun, daß der Tod nicht als eine Folge des Zornes Gottes über die Sünde aufgefaßt werde, sondern als ein „Übel, welches ihm durch das Essen der Frucht widerfährt". Er will daher auch טֹוב וָרָע [HEBREW] „gut und schlimm", nicht „gut und bös" übersetzen. Mit Recht sagt Kliefoth gegen Hofmann: „Wo die Sünde nicht mit der Feindschaft gegen Gott anhebt, da hebt auch die Erlösung nicht mit der Versöhnung an." (Der Schriftbeweis des D. v. Hofmann. Schwerin 1859, S. 287.) Bekanntlich leugnete Hofmann denn auch die *satisfactio vicaria* Christi.

von Gott verboten war. Luther behandelt in seinem Genesiskommentar diesen Punkt in ausführlicher Darlegung, deren Summa in den Worten zusammengefaßt ist:[1614] „Es setzt wohl Adam seine Zähne in diesen Apfel; aber in der Wahrheit setzt er die Zähne in einen Stachel, welcher war Gottes Verbot und Ungehorsam gegen Gott. Das ist die rechte und eigentliche Ursache dieses Jammers, nämlich daß er sündigt wider Gott und verachtet sein Gebot und folget dem Teufel. Der Baum des Erkenntnisses Gutes und Böses war zwar ein guter Baum, der die alleredelsten Früchte getragen hat; weil aber das Verbot dazukommt und der Mensch demselben nicht gehorsam ist, so wird er ein Baum viel schädlicher denn alles Gist. . . . *Arbor scisntias doni ct mali occiäit virtute verbi prohibentis*." — Die Weise, durch die es zur ersten Sünde gekommen ist, hat ihre Analogie in der Weise, wie zu unserer Zeit in der Theologenwelt geleugnet wird, daß Gottes Wort, die Heilige Schrift, Gottes Wort ist. Die Gedankenfolge läßt sich so darstellen: Sollte die Schrift, die so menschlich und in menschlicher Sprache zu uns redet, wirklich Gottes Wort sein? Das ist zwar von der ersten Kirche, auch von der Kirche der Reformation, und sonderlich von den Dogmatikern angenommen worden. Das ist auch in gewisser Weise zu entschuldigen, weil damals der Sinn für die „Wirklichkeit" noch unentwickelt war. Weil aber infolge des Fortschritts auf allen Gebieten der Wissenschaft der „entwickelte Wirklichkeitssinn" die besondere Gabe unserer Zeit ist, so ist es völlig unmöglich, auch jetzt noch Schrift und Gottes Wort zu „identifizieren". Hierauf setzt das entschiedene Urteil ein: Die Schrift ist nicht Gottes Wort! Darum hält die moderne Theologie die Flucht aus der Schrift in das „fromme Selbstbewußtsein des theologisierenden Subjekts" für unabweislich geboten. Schlußresultat: „Alle Theologen, die in dieser Weise Theologie treiben, sind tatsächlich wie Gott, ja, über Gott geworden, denn sie wissen sogar in bezug auf Gottes Wort, was darin gut und was darin böse ist. Eine Analogie mit dem ersten Betrug des Teufels ist hier nicht zu verkennen. — Im Zusammenhang mit dem Sündenfall, der durch das Essen von dem verbotenen Baum sich vollzog, ist früher und jetzt die Frage aufgeworfen worden, warum die *lex paradisiaca* (das dem Menschen im Paradiese gegebene Gebot) einen scheinbar so unwichtigen, ja, ganz willkürlichen Inhalt hatte. Wäre es nicht passender gewesen, wenn das

---

1614) St. L. 1,117 f. *Opp. ex., Erl.* I, 120 sq.

„paradiesische Gesetz" sich auf den ganzen Dekalog bezogen hätte? Manchem Christen sind beim Lesen der Geschichte vom Sündenfall dieselben Gedanken gekommen. *Quaeso te*, schreibt Brenz,[1615] *quid hoc sibi velit, quod Deus prohibeat esum de fructu arboris et non potius aliud genus peccati? . . . Cur non potius recitat Adamo decalogum, quem postea Israelitis in deserto Sinai recitavit*? Brenz antwortet darauf vornehmlich zweierlei: 1. Der Dekalog als Naturgesetz war Adam und Eva bereits durch die Schöpfung ins Herz geschrieben und bedurfte daher keiner besonderen Bekanntmachung. 2. Darum hat es Gott gefallen, Adam und Eva zur Übung und Bewährung ihres Gehorsams ein Gebot zu geben, -essen Inhalt nicht schon in ihrem Herzen geschrieben stand. Ganz besonders betont Luther diesen Punkt. Ob wir unserm Gott gegenüber die uns Menschen gebührende rechte Stellung einnehmen und bewahren, tritt entscheidend daran zutage, daß wir uns seinem Wort gerade auch in dem Fall von Herzen untergeben, wenn wir nicht einsehen, warum Gott gerade so und nicht anders redet, gebietet und tut. Luther sagt: „Nachdem Adam alle Dinge übergeben waren, daß er derselben seines Gefallens entweder zur Notdurst oder Lust gebrauchen möchte, so fordert Gott endlich (*tandem*) von ihm, daß er an diesem Baum des Erkenntnisses des Guten und Bösen Ehrerbietung und Gehorsam beweisen und also gleichsam eine Übung des Gottesdienstes haben sollte." An diesem Punkte, führt Luther weiter aus, wird die Sache „theologisch", während es sich im vorhergehenden um Dinge handelte, die in die Natur oder in das Haus- und Weltregiment gehören. Hiervon sollen insonderheit die Theologen Notiz nehmen. Das ist der verzweifelt böse Schade, an dem die moderne Theologie daniederliegt, daß sie die christliche Lehre, anstatt sie allein aus der Schrift zu schöpfen und an ihr zu normieren, „erkenntnismäßig", wie ein beliebter *terminus technicus* lautet, erfassen und je nach Befund annehmen oder verwerfen will. Gegen diese Pest — der Ausdruck ist nicht zu scharf — haben sich lebenslang auch diejenigen zu wehren, die durch Gottes Gnade mit ganzem Ernst das Wort meinen: Εἴ τις λαλέῖ, ώς λόγια θεον (1 Petr. 4,11). Jene Pest gehört auch zu den Folgen des erbsündlichen Verderbens, das uns durch das ganze Leben auf Erden anhängt; denn zu den Eigenschaften des Erbverderbens gehört nicht bloß die *propagabilitas a parentibus ad liberos*, sondern

1615) Zitiert in L. u. W. 24, 193 f.

auch die *tenacitas seu pertinax inhaerentia per omnem vitam* wie die Dogmatiker reden.[1616]

Zu den Folgen des erbsündlichen Verderbens gehört ferner der Verlust des freien Willens in geistlichen Dingen. Eigentlich ist das gar kein neues Thema. Alles, was in der Sache gesagt werden kann, ist schon darin enthalten, daß die Schrift von jedem natürlichen Menschen den geistlichen Tod aussagt (νεκρός- τοϊς παραπτώμάοιν). Eine besondere Abhandlung wurde und wird dadurch veranlaßt, daß der Ausdruck „freier Wille" mehrdeutig ist und diese Mehrdeutigkeit zur Leugnung des „Tot-in-Sünden" gemißbraucht wird. Wo Mehrdeutigkeit eines Wortes (Homonymie) vorliegt, ist die allgemein als richtig anerkannte Regel zu befolgen: *Bene docet, qui bene distinguit*. Bei Befolgung dieser Regel ist zu sagen:

a. Verstehen wir unter dem freien Willen (*liberum arbitrium*) die Tatsache, daß der Mensch im Unterschied von den vernunftlosen Kreaturen überhaupt einen Willen hat und etwas will, so ist festzuhalten, daß der Mensch auch nach dem Fall noch einen freien Willen hat. Wiewohl der gefallene Mensch tot in Sunden ist und nicht anders kann als sündigen, *non potest non peccare,*[1617] sg sündigt er doch willig und gern, weil das Wollen der Sünde ihm angeboren ist.[1618] Wir nennen diese Willensfreiheit auch die *libertas a coactione* oder die formale Freiheit. Es widerspricht dem Wesen des Willens, gezwungen zu werden. Daher sagt Gerhard richtig,[1619] daß die Willensfreiheit, als Freiheit vom Zwang gefaßt, und die Knechtschaft in der Sünde, so daß der Mensch nicht anders kann als sündigen, sehr wohl zueinander stimmen. *Consistit arbitrii libertas in homine cum peccati servitute; nam et peccat et non potest non peccare, et tamen libere peccat ac peccare ipsum delectat; quamvis nonnisi ad malum feratur, id tamen libere, id est, ultro et sponte, non invitus aut coactus, eligit totoque impetu ad illud fertur.*[1620]

1616) Baier-Walther II, 305 sq.

1617) Eph. 2, 1. 5; Kol. 2, 13; Röm. 6, 13. — Röm. 8, 7.

1618) Joh. 3, 6: σάρξ durch Geburt, die Beschaffenheit dieser Röm. 8,7: το φρόνημα τής σαρκός εχθρα εις θεόν. Ebenso 1 Mos. 8, 21: יֵצֶר לֵב הָאָדָם רַע מִנְּעֻרָיו [HEBREW].

1619) *Loci, L. De Libero Arbitrio, §* 29.

1620) Das *toto impetu*, mit ganzer Wucht, wird exemplifiziert durch die große Willigkeit, mit der die Unitarier, Logen, Kommunisten, ein Teil der Sozia-

b. Verstehen wir unter dem freien Willen die Fähigkeit, das geistlich Gute zu wollen, also das Evangelium von Christo zu glauben und Gottes Gesetz aus Liebe zu Gott zu erfüllen, so hat der Mensch nach dem Fall keinen freien Willen, weil er das Evangelium nicht als Wahrheit erkennen kann, sondern es für Torheit achtet.[1621] Auch dem Gesetz Gottes kann er nicht untertan sein, sondern ist demselben von Herzen feind (εχϋ'ρα εις θεόν).[1622] Nur um den freien Willen in diesem Sinne handelt es sich, wenn wir sagen, daß der Mensch nach dem Fall und vor seiner Wiedergeburt keinen freien Willen habe, insonderheit das Evangelium nicht wählen, sondern nur verwerfen könne. Es gilt also, damit der *status controversiae* nicht verschoben werde, im Auge zu behalten, daß es sich nicht um ein Wollen an sich, sondern um das Objekt des Wollens handelt.[1623]

c. Daneben ist sestzuhalten, daß der gefallene Mensch noch etlichermaßen die Fähigkeit hat, eine äußerliche oder bürgerliche Gerechtigkeit zu leisten (*iustitia carnalis, operum, carnis*). Das „etlichermaßen" (*aliquo modo*) muß hinzugesetzt werden, weil auch diese bürgerliche Gerechtigkeit aus sehr schwachen Füßen steht. Die angeborne böse Art und die Anreizung des Teufels, in dessen Reich alle Nichtchristen sind,[1624] erweisen sich als so übermächtig, daß alle natürliche Rechtschaffenheit, Bildung, Kultur und sonstige Stützen der bürgerlichen Gerechtigkeit hinsichtlich ihrer restringierenden Kraft sich als Spinngewebe erweisen. Allseitig orientierend sagt hierüber die Apologie im Artikel *De Libero Arbitrio*: [1625] *Habet humana voluntas libertatem in operibus et rebus deligendis, quas ratio per se comprehendit. Potest aliquo modo efficere iustitiam civilem seu*

---

listen usw. die christliche Religion verwerfen, Rom im Tridentinum die christliche Rechtfertigungslehre verflucht, moderne Lutheraner die Schrift als Gottes Wort und die *satisfactio vicaria* bekämpfen.

1621) 1 Kor. 2,14; 1, 23. 1622) Röm. 8, 7.

1623) Gerhard, *Loci, L. De Libero Arbitrio*, § 32: *Tota quaestio est de libertate ratione obiecti, circa quod voluntas occupata est*. Gegen die böswillige Verschiebung des *status controversiae* seitens Bellarmins schreibt Gerhard l. c. § 8: *Apage igitur tragicas accusationes ecclesiis nostris a Bellarmino in praefatione librorum de libero arbitrio intentatas, quasi arbitrii libertatem tollamus, ipsam naturam violemus et nos ipsos non solum beluarum similes, sed omnino beluas rationis expertes profiteamur*!

1624) Eph. 2, 2; Kol. 1, 13; Apost. 26, 18. 1625) M. 218, 70. 71.

iustitiam operum, potest loqui de Deo, exhibere Deo certum cultum externo opere, obedire magistratibus, parentibus, in opere externo eligendo potest continere manus a caede, ab adulterio, a furto. Quum reliqua sit in natura hominis ratio et iudieium de rebus sensui subiectis, reliquus est etiam delectus earum rerum et libertas et facultas efficiendae iustitiae civilis. Id enim vocat Scriptura iustitiam carnis, quam natura carnalis, hoc est, ratio, per se efficit sine Spiritu Sancto. Quamquam tanta est vis concupiscentiae, ut malis affectibus saepius obtemperent homines quam recto iudicio. Et diabolus, qui est efficax in impiis, ut ait Paulus Eph. 2, 2, non desinit incitare hanc imbecillem naturam ad varia delicta. Haec causae sunt, quare et civilis iustitia rara sit inter homines, sicut videmus ne ipsos quidem philosophos eam consecutos esse, qui videntur eam expetivisse. — Eine stattliche Reihe von Scheingründen wurde und wird für den freien Willen des natürlichen Menschen in geistlichen Dingen ins Feld geführt. Diese Argumente sind registriert, behandelt und widerlegt bei der Lehre von der Bekehrung, Bd. II, 664 ff. Es sind die folgenden: 1. Der Glaube an Christum oder die Bekehrung und das Halten der Gebote Gottes werden vom Menschen gefordert. 2. Ohne menschliche Mitwirkung, *facultas se applicandi ad gratiam* usw., wäre die Bekehrung ein Zwang. 3. Gott wirkt nur die Kraft zum Glauben an Christum, nicht den Akt des Glaubens. 4. Ohne menschliche Mitwirkung würde nicht der Mensch, sondern der Heilige Geist Subjekt des Glaubens sein. 5. Weil der Grund der Nicht-bekehrung im Menschen liegt, so muß auch „nach unwidersprechlicher Logik" der entscheidende Grund für die Bekehrung im Menschen selbst liegen. 6. Die Bekehrung muß als ein „moralischer" Vorgang ausgefaßt werden. 7. *Homo libere se convertit*; „der Glaube ist „freier Gehorsam". 8. Die *iustitia civilis*, Bildung, Kultur, Wissenschaft usw. spielen bei der Bekehrung des Menschen auch eine Rolle. 9. Der natürliche Mensch hat noch die Kraft, die Gnadenmittel zu gebrauchen, in die Kirche zu gehen, aufmerksam zuzuhören usw. Zugleich ist dort auch dogmengeschichtliches Material gegeben. Auf die Widerlegung der Scheingründe folgt die Herausstellung der eigentlichen Gründe, die für die Behauptung des freien Willens in geistlichen Dingen bestimmend sind. Es sind dies die aus dem Erbverderben fließende Selbstgerechtigkeit und Selbstklugheit. Dies wird ausführlich dargelegt

Bd. II, 580—591. Auch hier ist dogmengeschichtliches Material beigefügt.[1626)]

d. Folgen des erbsündlichen Verderbens sind auch die einzelnen sündlichen Handlungen oder Tatsünden (*peccata actualia*). Die Schrift führt sehr bestimmt die einzelnen sündlichen Handlungen aus den angebornen bösen Zustand zurück. So wird Ps. 51 die Tatsünde des Ehebruchs (V.2) aus ihre böse Quelle zurück-geführt (V. 7: „Siehe, ich bin aus sündlichem Samen gezeugt, und meine Mutter hat mich in Sünden empfangen"). Nach Joh. 3, 6 sind alle Menschen durch ihre natürliche Geburt σάρξ. Nach Gal. 5,19—21 aber sind Ehebruch, Hurerei, Unreinigkeit, Unzucht, Abgötterei, Zauberei, Feindschaft, Hader, Neid, Zorn, Zank, Zwietracht, Rotten, Haß, Mord, Sausen, Fressen und dergleichen ἑργα της σαρκός, Werke, also Betätigungen, des angebornen Verderbens. So lassen wir hier den Abschnitt über die Tatsünden (*peccata actualia*) folgen.

1626) Über das Thema vom freien Willen sind vor allem zu lesen Erasmus' *De Libero Arbitrio* Διατριβή vom Jahre 1524 und Luthers *De Servo Arbitrio* vom Jahre 1525. Erasmus' Schrift ist in deutscher Übersetzung abgedruckt in der St. Louiser Ausgabe von Luthers Werken, XVIII, 1600 ff. Die Übersetzung ist angefertigt nach einem Straßburger Druck, Oktober 1524. Luthers Gegenschrift, *De Servo Arbitrio*, findet sich in deutscher Übersetzung St. L. XVIII, 1668 ff., angefertigt nach der Erlanger Ausgabe, Opp. v. a. VII, 113 sqq. Wer sich mit Erasmus' Argumenten für den freien Willen in geistlichen Dingen bekannt gemacht hat und die Argumente danebenhält, mit denen in neuer und neuester Zeit die lutherische Lehre von der Bekehrung und Gnadenwahl als calvinistisch bekämpft worden ist, wird nicht umhinkönnen, einen völligen Konsensus zu konstatieren, über das fast allgemein gewordene Nichtverstehen von Luthers *De Servo Arbitrio* vgl. Bd. II unter dem Abschnitt „Terminologie in bezug auf den Gnadenwillen Gottes", S. 45 ff., auch S. 594 ff. Vgl. Baier-Walther II. 300 ff. die Antithesis bei Quenstedt (Pelagianer, Semipelagianer, Scholastiker, Papisten, Arminianer, lutherische Synergisten im 16. und 17. Jahrhundert) und die Ergänzung aus den Schriften moderner Lutheraner. Die alten lutherischen Theologen haben zumeist längere Abhandlungen *de libero arbitrio*. Chemnitz, *Loci*, 1623 I, 174 ff.; *Examen Conc. Trid*., ed. 1667, p. 113 ff. Gerhard, *Loci*, Berl. II, 238 ff. Quenstedt, *Syst*., 1715 I, 1076 ff. Hollaz, *Exam*., Krakevitz 1722 I, 615 ff. — Geschichtliches Uber den Kampf Luthers gegen Erasmus, Einl. zu Bd. XVIII der St. L. Lutherausg., 47 ff. F. Bente, "The Synergistic Controversy', *Historical Introductions to the Symbolical Books;* Triglotta I, 124 sqq. [see BookOfConcord here]

Die Tatsünden. ^

1. Name und Begriff der Tatsünden. ^

Tatsünbe (*peccatum actuale*) nennen wir bis ανομία, welche von dem Menschen getan oder gewirkt wird, im Unterschiede von der ανομία, die, weil dem Menschen angeboren, nicht getan wird, sondern vor allem Tun da ist, nämlich als *imputatio peccati Adamitici nnb alB corruptio hereditaria, quae in omnes homines per carnalem generationem derivatur.* Luther sagt über den Unterschied von Erbsünde und Tatsünde: [1627] „Die Erbsünde oder Natursünde oder Personsünde ist die rechte Hauptsünde. Wo die nicht wäre, so wäre auch keine wirkliche Sünde. Diese Sünde wird nicht getan, wie alle andern Sünden; denn sie ist, sie lebt und tut alle Sünde."

Fragen wir, was unter den Begriff „Tatsünde" kommt, so ist nicht zu vergessen, daß Tatsünden nicht nur die Sünden sind, die *agendo*, das heißt, durch Tun des Verbotenen, sondern auch die, welche *non agendo, omittendo*, durch Nichttun des Gebotenen, begangen werden. Oder noch kürzer ausgedrückt: *Peccatum actuale* ist jedes Tun und Unterlassen, welches ανομία ist, das heißt, mit dem Willen Gottes im Widerspruch steht. In der Schrift werden die Unterlassungssünden besonders hervorgehoben, weil sich ihr sündlicher Charakter leicht verbirgt. Daher nennt Christus Matth. 25,30 den Knecht, der seinen Zentner in die Erde vergraben hatte, einen unnützen Knecht (ἀχρεῖον δοῦλον) und spricht über ihn das Urteil: „Werfet ihn in die äußerste Finsternis hinaus, da wird sein Heulen und Zähnklappen." Manchem Bibelleser ist dies Urteil auf den ersten Blick hart vorgekommen. Aber wie schwer jener Knecht *non agendo* gesündigt hatte, leuchtet ein, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß Gott alle Gaben, die geistlichen und die leiblichen, die kleinen und die großen Gaben, nicht umsonst, das ist, zum Nichtgebrauch, sondern zur tatsächlichen Verwendung in seinem Dienst gibt.

1627) St. L. XI, 287. Luther gebraucht Erbsünde, Natursünde, Personsünde, Hauptsünde als Synonyma. Diese Sünde heißt Erbsünde, insofern sie von der ersten Sünde Adams durch die fleischliche Geburt auf uns und in uns kommt; Natursünde, sofern sie in der verderbten menschlichen Natur haftet; Personsünde, sofern sie überall da ist, wo eine menschliche Person ist, auch in den Kindern im Mutterleibe (V, 752); Hauptsünde, insofern sie die böse Quelle aller andern Sünden rst.

Wer es an diesem Dienst fehlen läßt, der ist ein untreuer Haushalter. Nicht aus der Acht zu lassen ist das fernere gewaltige Wort Luk. 12,48: „Welchem viel gegeben ist, bei dem wird man viel suchen, und welchem viel besohlen ist, von dem wird man viel fordern." Wir erkennen hieraus, daß auch dann *peccatum actuale omissionis* vorliegt, wenn das Maß des Dienstes nicht dem Maß der Gaben entspricht. Bei der Aufdeckung und Bestrafung der *peccata omissionis* haben wir uns aber wohl vorzusehen, daß wir dabei nicht zu „Stockmeistern" (Gesetzestreibern) werden, sondern wir sollen vielmehr, wie es sich für einen christlichen Lehrer geziemt, mit erzeigter göttlicher Barmherzigkeit in Christo (Röm. 12,1) locken und reizen, so daß das Tun des Willens Gottes zum Vergnügen wird oder, wie Luther es auszudrücken Pflegt, daß die Christen in den Werken ihres christlichen Berufs „wie in einem Paradiese wandeln" ("Make duty a pleasure").[1628] Von selbst versteht sich und wurde auch bereits erwähnt, daß alle bösen Gedanken und alle bösen Willensbewegungen in bezug auf Lehre und Leben zu den Tatsünden gehören.[1629] Bei der Lehre von der Heiligung wird auf das *Initiis obsta* hingewiefen.[1630)]

2. Die Ursachen der Tatsünden. ^

Aus Grund der Schrift können wir von innerhalb und außerhalb des Menschen gelegenen Ursachen reden.

Causae Peccati Actualis intra Hominem.

Ursache ist die verderbte Natur oder das Erbverderben. Röm. 7,17: ή ίνοικονσα Αμαρτία tut (κατεργάζεται) die Sünde. Speziell nennt die Schrift a. die in dem Erbverderben wurzelnde Un-

---

1628) Dies ist bei der Lehre von der Heiligung und den guten Werken ausführlicher behandelt unter den Abschnitten „Die Qualität und die Quantität der guten Werke der Christen", Bd. III, S. 56 ff.

1629) Matth. 15, 19: διαλογισμοί πονηροί, Eph. 2, 3: αί έπιθνμίαι τής οαρκός. Chemnitz, *Loci* I, 255: *Matth. 5 Christus longa concione ostendit, legem arguere non tantum actualia peccata, sed et originale, et actualia esse non tantum externas actiones, verum etiam interiores affectus pugnantes cum lege Dei. Et Paulus tribuit unam communem appellationem interioribus et exterioribus actionibus vitiosis. Gal. 5, 19—21 inter opera carnis numerat non tantum fornicationem, ebrietatem, verum etiam haereses, idololatriam, iram* etc.

1630) Bd. III, 19.

wissenheit, wie bei Paulus, 1 Tim. 1,13: άγνοών έποίησα εν απιστία, wodurch aber die Sünde weder ganz noch teilweise den Charakter der Sünde verliert; denn Paulus setzt V. 15 hinzu: πρώτος είμι εγώ, nämlich των αμαρτωλών. Aus die Unwissenheit als Ursache der Tatsünde weist auch Christus hin, Luk. 23, 34: „Vater, vergib ihnen; denn sie wissen nicht, was sie tun"; ebenso Petrus, Apost. 3,17: „Ich weiß, daß ihr's durch Unwissenheit getan habt wie auch eure Obersten." Ursachen der Tatsünden werden auch b. heftige Gemütsbewegungen und Leidenschaften (*affectus, passiones, παθήματα*), wie Furcht, zornige Aufwallung, natürliche Liebe usw. Beispiele: Petrus aus dem Meer (Matth. 14, 30), im Palast des Hohenpriesters (Mark. 14, 66 ff.), in Antiochia (Gal. 2,12). Daß auch die *affectus* und *passiones* der Handlung nicht den Charakter der Sünde nehmen, sehen wir aus Luk. 22,62: „Petrus ging hinaus und weinte bitterlich." Ursache der Tatsünden wird auch c. die zuständliche böse Neigung, welche durch die einzelnen vorhergehenden sündlichen Akte erzeugt wird. Die Dogmatiker reden auf Grund der Schrift von einer inclinatio *inclinatio ad malum acquisita, ei nem peccatum habituale acquisitum, etnem habitus vitiosus acquisitus*, Jer. 13,23: „^zhr könnt nicht Gutes tun, weil ihr das Böse gewohnt seid." Es gibt ein Geübtsein in der Sünde, wie es ein Geübtsein in der Gerechtigkeit gibt.

Causae Peccati Actualis extra Hominem. ^

Die Schrift nennt a. den Teufel und eröffnet uns damit den rechten Einblick in das Reich der Sünde. Die Schrift lehrt eine Tätigkeit des Teufels nicht nur in den Ungläubigen (Eph. 2,2; 1 Kor. 10, 20), sondern auch bei den Sünden der Kinder Gottes, wie bei der Volkszählung Davids (1 Chron. 22,1) und bei der Verleugnung Petri (Luk. 22,31) und schon vorher, als Petrus Christum vom Leidensgang nach Jerusalem abhalten wollte (Matth. 16,23). Das ursächliche Verhältnis des Teufels zu den Tatsünden der Kinder Gottes wird uns auch durch die Versuchung Christi vor Augen geführt, obwohl in diesem Falle die diabolische *causa* ohne Effekt blieb. — Es ist die Frage aufgeworfen worden, ob die Einwirkung des Teufels bloß moralischer oder auch physischer Natur sei. Letzteres ist nicht schlechthin zu verneinen. Matth. 4, 5: der Teufel εστηαεν αυτόν επί τό πτερύγων τον ίερον. b. Andere Menschen werden Ursache der Tatsünden, indem sie durch Wort

(falsche Lehre.[1631]) gottlose und unmoralische Reden, Lieder und Schriften [1632]) oder durch die Tat (gottlosen Wandel, unzüchtige Gebärden, unzüchtige Bilder, speziell Nuditäten [1633]) oder beides zu Tatsünden verführen.

Daß Gott infolge seiner Allwirksamkeit nicht an den tatsächlich geschehenden Sünden schuld werde, wurde bei der Lehre von der göttlichen Providenz dargelegt.[1634] Daß das Böse im Sinne von Übel von Gott kommt, weil Gott alles Geschehen durchwaltet, ist klare Lehre der Schrift,[1636] gegen den Manichäismus sestzuhalten und für die Kinder Gottes überaus tröstlich. Wenn die Trübsal kommt, so brauchen sie nicht mit dem Teufel zu verhandeln, der kein Erbarmen kennt, sondern sie wenden sich in Buße und Glauben an den einen wahren Gott, der alles in seiner Hand hat und ihnen um Christi willen ein gnädiger Gott und Vater ist. Luther: *Sic Deus est bonus, iustus et misericors, etiam cum percutit. Qui hoc non credit, is discedit ab unitate fidei, quod sit unus Deus, et fingit sibi alium Deum, qui sui sit dissimilis, iam bonus, iam malus.* Luther setzt aber hinzu: *Sed donum insigne Spiritus Sancti est, credere Deum, cum mala immittit, esse propitium et misericordem.*[1636]

3. Die Schriftlehre vom Ärgernis. ^

Die Verführung zur Sünde nennt die Schrift auch „Ärgernis geben" σκάνδαλον ποιεϊν, Röm. 16, 17. Wir können definieren. „Ärgernis geben heißt, etwas lehren oder tun, wodurch wir andern Menschen zum Unglauben, zu falschem Glauben oder gottlosem Leben Anlaß geben und sie, soviel an uns ist, ewig verderben.

1631) Röm. 16, 17. 18: Die nicht bei der apostolischen Lehre bleiben, εξαπατώσιν τάς καρδίας των άκάκων, der Arglosen. — 2 Tim. 2, 17: Ihr Wort (die Leugnung der leiblichen Auferstehung) ώς γάγγραινα νομήν εξει.

1632) 1 Kor. 15, 33: Φϋ·είρουσιν ηϋ·η χρήσϋ·' δμιλίαι κακαΐ. Es ist Wahrlich ein Jammer, daß die Schriften der beliebtesten Schriftsteller zum großen Teil gottlosen und unmoralischen Inhalts sind. So beklagt, wie wir sahen, schon Cicero den übeln Einfluß der Dichter auf die Volksmoral, *Tuscul*. III, 2. 3.

1633) 2 Sam. 11, 2. Nach dem Sündenfall ist die Kleidung göttliche Ordnung, 1 Mos. 3, 21.

1634) S. 595 ff.: “Die göttliche Providenz und die Sünde” und „Die göttliche Zulassung der Sünde”, über die „Verstockung” siehe Bd. II, 32 f.

1635) Ies. 45, 7: „Der ich Frieden gebe und schaffe das übel. Ich bin der HErr, der solches alles tut."

1636) Zu Ps. 51, 8. *Opp. ex*., Erl. XIX, 106. St. L. V, 570.

Daher die gewaltigen Warnungen der Schrift vor dem Ärgernisgeben.[1637] Die Schrift lehrt auch, daß wir nicht nur durch das Tun des Bösen (falsche Lehre und gottloses Leben), sondern auch durch unvorsichtigen Gebrauch erlaubter Dinge (z. B. Fleischessen und Weintrinken, Röm. 14) Ärgernis geben können, indem wir in der Erkenntnis schwache Christen durch unser Beispiel veranlassen, etwas zu tun, was sie in ihrem irrenden Gewissen für Sünde halten. Dadurch würden wir ihren Glauben gefährden; denn (V. 20): „Es ist zwar alles rein, aber es ist nicht gut dem, der es isset mit einem Anstoß seines Gewissens"; V.23: „Wer darüber zweifelt und isset doch, der ist verdammt" (κατακέκριται); V. 15: „Verdirb den nicht (ἀπόλλυε) mit deiner Speise, um welches willen Christus gestorben ist." Wir beachten: Der Apostel gibt Röm. 14 theologisch denen recht, die sich in bezug auf Speise, Trank und Tage kein Gewissen machen, V. 14.22. Aber diese richtige theologische Erkenntnis ist in der Praktischen Anwendung durch die Liebe beschränkt, dann nämlich, wenn durch den Gebrauch der rechten Erkenntnis der in der Erkenntnis noch schwache Bruder zum Handeln wider sein irrendes Gewissen veranlaßt werden könnte. Als allgemeine Regel ist daher sestzuhalten: Auf den Gebrauch der christlichen Freiheit ist zu verzichten, außer wo die Wahrheit des Evangeliums verleugnet werden würde. Letzteres ist der Fall, wenn ein in der Erkenntnis Schwacher seinen Irrtum als rechte Lehre anerkannt haben will, was er dadurch offenbart, daß er den, der die rechte Erkenntnis hat, richtet, das heißt, für einen solchen erklärt, der wider Gottes Gebot handelt. In diesem Fall wird aus dem Schwachen ein falscher Lehrer, und es gilt dann Kol. 2,16: Μή τις υμάς κρινέτω h βρώσει usw. und Gal. 5,1: „So bestehet nun in der Freiheit, damit euch Christus befreiet hat!" Es kann Vorkommen, daß bei gebotenem Gebrauch der christlichen Freiheit Schwache geärgert, das heißt, veranlaßt werden, wider ihr Gewissen zu handeln; aber dann sind für das Ärgernis die verantwörtlich, die durch ihr κρίνειν uns gezwungen haben, von unserer Freiheit Gebrauch zu machen.[1638]

1637) Matth. 18, 6 ff.; Mark. 9, 42 ff.; Luk. 17, 1. 2 usw.

1638) Hiernach verstehen wir das verschiedene Handeln des Apostels Paulus. Nach Apost. 16, 3 läßt er Timotheus die Beschneidung annehmen; nach Gal. 2,4. 5 aber weigert er sich entschieden, Titus beschneiden zu lassen. Apost. 16 berücksichtigt er die Schwachheit derer, die noch nicht genügend unterrichtet waren; Gal. 2 galt es,

Vom gegebenen Ärgernis ist das genommene zu unterscheiden. Unter genommenem Ärgernis verstehen wir einen Anlaß zur Sünde, den man an den Worten oder Handlungen eines andern ohne dessen Schuld nimmt, weil man selbst geistlich blind und böse ist. Die Schrift handelt reichlich vom genommenen Ärgernis. Christus, der Gekreuzigte, wird den selbstgerechten Juden zum λί&ος προσκόμματος και πέτρα σκανδάλου [1639] nach Weisheit fragenden Heiden zur μωρία,[1640] indem beide ihre verkehrte Meinung vom Wege zur Seligkeit wider Christi Art und Weise, die Menschen zur Seligkeit zu führen, geltend machen und sesthalten. Dies Ärgernis an Christo und seiner Kirche geht fort bis an den Jüngsten Tag.[1641] Christen ärgern sich dann an Christo, wenn sie von ihm abfallen, weil sie hier auf Erden nicht den Leidensweg gehen wollen. „Dann werden sich viele ärgern." [1642] Daher Christi Wort: „Selig ist, der sich nicht an mir ärgert." [1643]

4. Die Schriftlehre von der Versuchung. ^

Es gibt eine Versuchung a. zum Bösen, b. zum Guten. Die Versuchung zum Bösen geht aus vom Teufel, von andern Menschen und von unserer verderbten Natur und hat die Verführung zur Sünde zum Zweck (*tentatio seductionis*). Die Versuchung zum Guten geht aus von Gott und hat die Prüfung und Stärkung des Glaubens zum Zweck (*tentatio probationis*). Beispiele für die *tentatio seductionis*: Matth. 4, 1 ff. (der Teufel versucht, πειράζει, Christum); Jak. 1,14 (die Christen werden von ihrem bösen Fleisch Versucht, έκαστος πειράζεται υπό τής ιδίας επιθυμίας). Beispiele

---

die Wahrheit des Evangeliums gegen κρίνοντες zu bekennen. Ebenso war Petrus Gal. 2 *in statu confessionis*. Paulus straft es daher als eine Verleugnung der Wahrheit des Evangeliums im Wandel, daß Petrus zu Antiochia nicht mehr mit den Heidenchristen essen wollte, als die von der Beschneidung eintraten. Vgl. die Zitate bei Baier-Walther II, 313 sqq.

1639) Röm. 9, 30—33. 1640) 1 Kor. 1, 22. 23.

1641) Die modernen Theologen ärgern sich an Christo, weil er ihnen zumutet, ihren Ichstandpunlt auszugeben, an seinem Wort zu bleiben und die Schrift für Gottes unfehlbares Wort zu halten, Joh. 8, 31. 32; 17, 20; 10, 35; Eph. 2, 20; 1 Tim. 6, 3 ff. Ebenso ist ihnen ein Stein des Anstoßes die *satisfactio vicaria*. Deshalb vindizieren sie dem Menschen vor der Bekehrung auch die *facultas se applicandi ad gratiam* in ihrer verschiedenen Gestalt: Selbstbestimmung, Selbstsetzung, Selbstentscheidung, Wahlfreiheit *in utramque partem* usw.

1642) Matth. 24, 10; 13, 21. 1643) Matth. 11, 6. 25. 26.

für die *tentatio probationis*: 1 Mos. 22,1—18 (Gott versucht Abraham durch den Befehl. Isaak zu opfern); 6 Mos. 13,1 ff. (Gott läßt falsche Propheten mit Zeichen und Wundern kommen, um das Volk zu versuchen, ob es bei Gottes Wort bleibe). Auch im Neuen Testament läßt Gott Rotten (αιρέσεις) kommen, nicht damit die Christen abfallen, sondern ινα οι δόκιμοι φανεροί γένωνται, und 1 Kor. 8 8 Versucht Paulus (δοκιμάζων) die Liebe der Korinther, ob sie rechter Art sei. Die menschliche Kritik der *tentatio probationis* (daß Gott dadurch zur *cansa peccati* werde) ist ein *crimen laesae maiestatis divinae*. Zum Überfluß offenbart uns die Schrift noch die Tatsache, daß Gott niemand über Vermögen (υπέρ δ δνναοΰε) versuchen läßt, sondern ποιήσει abv τφ πειρασμω και τήν εκβασιν. Schriftgemäßes Axiom: Wer in der Versuchung fällt, fällt durch eigene Schuld, nämlich durch Selbstvertrauen, das heißt, durch Abfall von der Gnade; [1644] wer die Versuchung besteht, besteht nicht durch eigenes Verdienst und eigene Kraft, sondern allein durch Gottes Gnade.[1645]

5. Einteilungen und verschiedene Benennungen der Tatsünden.

^

Die mannigfachen Einteilungen der psccata actualia sind, wenn sie Grund in der Schrift haben, nicht für nutzlos oder „langweilig" zu halten. Vielmehr dienen sie dazu, wie Chemnitz darlegt,[1646] der fleischlichen Sicherheit zu wehren, indem die Christen sehen, wie viele wilde Bestien in ihrem eigenen Fleische schlummern und von ihnen zu bekämpfen sind. *Unusquisque igitur verorum Christianorum una cum Paulo, 1 Cor. 9, 27, proprium suum corpus contundat et in servitutem redigat, ne reprobus fiat*. Wir werden daher fleißig Gott bitten, *ut sancti sui Spiritus gratia nobis adesse et largiri dignetur, ut peccata nostra vere agnoscamus, serio deploremus, eorumque remissionem in unico Servatoris nostri Iesu Christi merito firma fide quaeramus sicque in ipso aeternam beatitatem consequamur. Amen*.

1644) Petrus, Matth. 26, 33—36. Allen Christen ist gesagt, 1 Kor. 10, 12: δ δοκών έστάναι, βλεπέτω μη πέοη.

1645) Das schärft Paulus Röm. 11, 20-22 den stehenden Heiden ein, insofern sie Neigung zeigten, sich über die gefallenen Juden zu erheben. Daher 2 Kor. 12, 9: ή δνναμις θεον εν άσΰενείct τελειονται. Das ist so viel als: „In der Versuchung sind die Starken schwach und die Schwachen stark."

1646) *Loci* I, 269.

a. Unterscheidung der Tatsünden nach der verschiedenen Beteiligung des menschlichen Willens. ^

Bei jeder Sünde ist der Wille des Menschen, wenn auch unbewußt, beteiligt. Insofern könnte man alle Sünden willige Sünden nennen. Der Wille kann aber in verschiedenem Grade bei den Sünden beteiligt sein. Der Wille kann so in den Vordergrund treten, daß sich der Mensch die Sünde, wenn auch unter mancherlei Selbstentschuldigungen, vornimmt und mit Überlegung ausführt. Beispiele: Judas' Verrat (Matth. 26,14—16), Absaloms Rebellion (2 Sam. 16). In diesem Sinne reden wir von *peccata voluntaria, proaeretica, malitiae*. Es kann aber auch der Wille so zurücktreten, daß die Unwissenheit, die Leidenschaft, wie Furcht, natürliche Liebe, der Parteigeist usw., die Sünde hervorruft. Beispiele: Die zweihundert Mann aus Jerusalem gingen mit Absalom in Unwissenheit um die böse Sache (2 Sam. 15,11); Petrus verleugnet Christum und seine.Glaubensbrüder aus den Heiden aus Furcht (Luk. 22, 55ff.; Gal. 2,12ff.). In diesem Sinne reden wir Von *peccata involuntaria, ignorantiae, praecipitantiae*. Die Benennung „Schwachheitssünden" (*peccata infirmitatis*) sollte auf die Gläubigen beschränkt bleiben, weil die Ungläubigen nicht nur schwach, sondern tot in Sünden und völlig in der Gewalt des Teufels sind (Eph. 2,1 ff.). Zu den Schwachheitssünden der Gläubigen gehören insonderheit die bösen Gedanken und Begierden, die wider ihren Willen plötzlich aus der σαρξ aufsteigen (*motus inordinati subitanei*). Luther:[1647] „Wenn du schon böse Gedanken hast, sollst du darum nicht verzweifeln; siehe nur zu, daß du dich nicht lassest von ihnen gefangennehmen. . . . Wenn der Glaube da ist, so kommen hundert böse Gedanken, hundert Anfechtungen mehr denn zuvor. Siehe nur darauf, daß du ein Mann seiest und dich nicht lassest fangen und immerdar widerbellest und sagest: Ich will nicht, ich will nicht!" — In bezug auf die Sünden der kleinen Kinder ist folgendes festzuhalten: Wir bitten im Taufformular,[1648] daß durch die Taufe bei dem Kinde „untergehe alles, was ihm von Adam angeboren ist und es selbst dazu getan hat". Bei ganz kleinen Kindern finden sich zwar nicht psccata *peccata proaeretica* (5 Mos. 1,39; Jona 4,11), wohl aber *peccata actualia*. Wie bei ganz kleinen Kindern durch Wirkung des Heiligen Geistes Glaube und Werke des Glaubens sich finden (Ps.8,3), so

---

1647) St. L. IX, 1032. 1648) St. L. Agende 1876, S. 4.

dürfen wir auch nicht leugnen, daß in ihnen, weil sie Fleisch vom Fleisch geboren sind (Joh. 3, 6), auch innere Bewegungen des Fleisches statthaben, wenn sie sich derselben auch nicht bewußt sind. Die*peccata actualia* bei Kindern leugnen natürlich alle, die schriftwidrig das voluutarium oder die bewußte Selbstbestimmung zum Wesen der Sünde rechnen.

b. Die *peccata actualia* im Verhältnis zum Gewissen. ^

Die alte Einteilung der Tatsünden in *peccata contra conscientiam* a. *veram,* b. *erroneam,* c. *probabilem,* d. *dubiam* sieht auf den ersten Blick schablonenhaft aus, entspricht aber dem praktischen Bedürfnis. Wer gegen *conscientiam rectam*, das ist, wider sein recht berichtetes Gewissen, handelt, sündigt am schwersten. Er handelt als ein αντοκατάκριτος (Tit. 3,10) und nähert sich dem Zustand, in dem das Irren wollen eintritt und die Gefahr vorliegt, die Sünde wider den Heiligen Geist zu begehen.[1649] Wer ein irrendes Gewissen hat (*conscientiam erroneam*), wer z. B. meint die Heiligen anrufen zu müssen, ist in der bösen Lage, daß er sowohl im Falle des Nichthandelns als auch im Falle des Handelns sündigt. Handelt er nach seinem irrenden Gewissen, so sündigt er, weil er etwas tut, was Gott verboten hat. Handelt er nicht nach seinem Gewissen, so sündigt er ebenfalls, weil er das zu tun unterläßt, was er doch in seinem gefangenen Gewissen für von Gott geboten hält.[1650] Darum ist es von so großer Wichtigkeit, irrende Gewissen durch Unterricht aus Gottes Wort zu beseitigen. — Zu dem etwas sonderbaren Ausdruck „Sünden wider das wahrscheinliche Gewissen" (*conscientia probabilis* oder auch *opinativa*, eine bessere Übersetzung ist wohl „Wahrscheinlichkeitsgewissen") setzt Hollaz erklärend hinzu: [1651] *Contra conscientiam probabilem peccat, qui viam tutiorem negligit*. Man mag den Ausdruck *conscientia probabilis* nicht schön finden, aber die Sache, die er bezeichnen soll, ist richtig und wichtig. Wir handeln nicht gewissenhaft, sondern leichtfertig, also sündlich, wenn wir uns nicht die Mühe geben, darüber nach-

---

1649) Vgl. über die Gefahr bei Lehrkämpfen oben, S. 101; auch S. 423 f. in dem Abschnitt „Der Gebrauch der Schrift zur Entscheidung von Lehrstreitigkeiten".

1650) Vgl. Baier-Walther II, 269: *Conscientia erronea , . . non obligat, sed ligat. . . . Ligare vero est aliquem constringere, ut quis non licite possit procedere tali conscientia permanente, ita ut peccetur, si contra eam agatur, et peccetur etiam, si iuxta eius praescriptum agatur.* (Zitat aus Ad. Osianders *Colleg, Theol.-system., P. V, Loc*. 14, p. 288 sq.)

1651) *Examen*, P. II, cap. IV, *De peccatis actualibus*, qu. II.

zudenken, welche unter mehreren möglichen oder vorgeschlagenen Weisen des Handelns die beste und sicherste sei. Dies findet seine Anwendung sowohl auf dem natürlichen als aus dem kirchlichen Gebiet. Es liegt den Christen so sehr am Herzen, in den Dingen, die ihrer Erwägung und Wahl anheimgegeben find, das Beste zu treffen, daß sie im Gebet Gott anrufen, er möge sie, was das Sicherste und Beste sei, erkennen und wählen lassen. — Was das zweifelnde Gewissen betrifft (*conscientia dubia*), so sehen die Christen klar aus Röm. 14, daß sie bei zweifelndem Gewissen sich des Handelns zu enthalten haben.[1652)]

c. Einteilung der Sünden nach dem Objekt. ^

Auf das Objekt gesehen, nennt die Schrift Sünden gegen Gott, gegen den Nächsten, gegen uns selbst. Beispiele: 1 Mos. 39,9: „Wie sollt' ich denn ein solch groß Übel tun und Wider Gott sündigen"; 3 Mos. 19,17: „Du sollst deinen Bruder nicht hassen in deinem Herzen, sondern du sollst deinen Nächsten strafen, auf daß du nicht seinethalben Schuld tragen müssest"; 1 Kor. 6, 18: „Ὁ πορνενων sündigt an seinem eigenen Leibe." Doch ist nicht Zu vergessen, daß auch die Sünden gegen den Nächsten und gegen sich selbst nur deshalb Sünde sind, weil sie sich zugleich gegen Gott richten, nämlich gegen Gottes Gebot angehen. So bleibt die Generalregel in Kraft: *Omne peccatum in Deum committitur*. Dies kommt zum Ausdruck Ps. 51,6 [or 51:4]: „An dir allein (לְבַדְּךָ [HEBREW]) habe ich gesündigt." David will damit seine Sünde gegen Uria und Bathseba nicht leugnen, sondern ihre Größe ins Licht stellen.[1653)]

d. Einteilung der Sünden nach dem Grad. ^

Aus den Grad gesehen, unterscheidet die Schrift selbst zwischen schweren und weniger schweren Sünden. Die Schrift lehrt einerseits, daß jede Sünde, weil sie ἀνομία oder Rebellion gegen Gott ist, der Verdammnis unterwirst, Gal. 3,10. Andererseits unterscheidet die Schrift klar Grade im Sündigen. So sagt Christus von den Juden, daß sie μείζονα ἁμαρτίαν haben als Pilatus, Joh. 19,11.

1652) Vgl. zu diesem Abschnitt „Lutheraner" 34, 129 den Artikel „Habt ein gutes Gewissen!" In der Pastoralen Praxis erfahren wir, daß z. B. beim Eingehen von Ehen in verbotenen Ehegraden die Nupturienten sich leicht eine *conscientia recta* einbilden, während sie tatsächlich, wie sich nicht selten bald herausstellt, eine *conscientia dubia*, hatten.

1653) Vgl. Hengstenberg im Psalmenkommentar z. St.

Die Kinder vor den *anni discretionis* (אֲשֶׁר לֹא־יָדְעוּ טוֹב וָרָע הֵמָּה [HEBREW]) sind weniger schuldig als die Alten, 5 Mos. 1, 39: „Eure Söhne, die heutigestags weder Gutes noch Böses verstehen, die sollen [in das Land] hineinkommen." Es ist Schriftlehre, daß bei Erkenntnis des Willens Gottes schwerer gesündigt wird als bei dem Mangel an Erkenntnis. „Der Knecht, der seines Herrn willen weiß und hat sich nicht bereitet, auch nicht nach seinem Willen getan, der wird viel Streiche leiden müssen. Der es aber nicht weiß, hat doch getan, das der Streiche wert ist, wird wenig Streiche leiden. Denn welchem viel gegeben ist, bei dem wird man viel suchen, und welchem viel befohlen ist, von dem wird man viel fordern." [1654] Demgemäß lehrt die Schrift auch Grade der ewigen Sündenstrafen.[1655] Die schwerste Sünde ist die Verachtung des Gnadenevangeliums oder der sola Kratia. Im Evangelium von der *sola gratia* erschließt Gott sein eigentliches Herz oder seinen eigentlichen Willen gegen die ganze Sünderwelt. Er hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn selig werde, Joh. 3,17. Die Feindschaft gegen das Evangelium prägt sich scharf aus und lenkt in die Bahn der Nationalsünde des fleischlichen Israel ein, wenn wir nach dem Vorgang des Pharisäers bei einer Vergleichung mit andern Menschen uns eine größere Gerechtigkeit oder eine geringere Schuld vor Gott zuschreiben. Damit ist der Gnadenwille Gottes, der ja auf die *sola gratia* lautet, völlig abgelehnt. Daher nennt sich Paulus, nachdem ihm die Augen geöffnet waren, einen πρώτος των αμαρτωλών,[1656] und der Reformator der Kirche warnt sich selbst und alle, die sich des Christennamens rühmen, mit diesen Worten: [1657] „Damit, daß Christus spricht: ‚Der Erste soll der Letzte sein', nimmt er dir alle Vermessenheit und verbietet dir, daß du dich über keine Hure erhebest, wenn du gleich Abraham, David, Petrus oder Paulus wärest. Damit aber, daß er spricht: ‚Der Letzte soll der Erste sein', wehret er dir alle Verzweiflung und verbietet dir, daß du dich unter keinen Heiligen werfest, wenn du auch Pilatus, Herodes, Sodom und Gomorra wärest."[1658] Die Einteilung der Sünden in *peccata cordis, oris*,

---

1654) Luk. 12, 47. 48. 1655) Vgl. Bd. III, 615. 1656) 1 Tim. 1.15.

1657) Zum Evangelium am Sonntag Septuagesimä, St. L. XI, 515.

1658) Dies widerspricht nicht den Schriftaussagen, in denen zwischen großen und weniger großen Sünden unterschieden wird. Die Schrift lehrt, daß alle Menschen in dem gleichen gänzlichen Verderben liegen, Eph. 2, 1-5, Joh. 3, 6. Die Schrift lehrt ferner, und die Christen wissen es aus Erfahrung, daß in ihrem

operis ist in der Regel, aber nicht in jedem einzelnen Fall eine Gradeinteilung. Eine im Herzen still gehegte Unversöhnlichkeit kann eine schwerere Sünde sein als ein in plötzlich aufwallender Leidenschaft ausgestoßenes böses Wort oder auch vollbrachtes Werk.[1659)]

e. *Peccata mortalia et venalia*. ^

Hinsichtlich der Folgen bettachtet, werden die Sünden eingeteilt in „Todsünden" und „läßliche Sünden". Todsünden sind solche, die dem Sünder tatsächlich zum Tode angerechnet werden. Hierher gehören alle Sünden der Ungläubigen. Bei den Gläubigen, das heißt, bei denen, die bereits zum Glauben gekommen waren, nennen wir die Sünden Todsünden, welche den Helligen Geist aus dem Herzen vertreiben, bei denen also der Glaube an Christum nicht bestehen kann. Läßliche Sünden sind solche, die zwar an sich den Tod verdienen, aber tatsächlich den an Christum Glaubenden fortwährend vergeben werden.[1660)] Hierher gehören alle Schwachheitssünden der Gläubigen, das heißt, die Sünden, die nicht den Helligen Geist und darum auch nicht den Glauben aus dem Herzen treiben. Falsch lehren die Römischen, daß gewisse Tatsünden an sich läßliche Sünden seien und nicht ewige, sondern nur zeitliche Strafe verdienen.[1661)] Falsch lehren auch die Calvinisten, daß die Erwählten sogar bei *peccata enormia* nicht den Glauben und den Helligen Geist verlieren.[1662)] Scholastiker bezeichneten sieben Sünden

---

Fleische nichts Gutes wohnt und sie es einzig und allein der Gnade Gottes zu verdanken haben, wenn bei ihnen das erbsündliche Verderben sich nicht zu seinen sämtlichen legitimen Früchten bis zur ewigen Verdammnis auswirken durste. Wenn wir nun, was wir allein Gottes Bewahrung und Gnade verdanken, uns selbst kreditieren und aus der Basis unserer geringeren Sünde und Schuld (im Vergleich mit andern) mit Gott verkehren wollen, so liegt darin eine sinnlose und direkte Ablehnung und Verspottung des Gnadenevangeliums. Daher Luthers oben angeführte Mahnung, daß wir uns vor Gott über keine Hure usw. erheben dürfen, es sei denn, daß wir aus Ersten Letzte werden wollten.

1659) So Baier-Walther II, 324.

1660) Vgl. die fünfte Bitte und Luthers Erklärung.

1661) Die Belege aus dem römischen Katechismus (II, 5, Fr. 46) und aus dem Katechismus von Bischof Henni (S. 75. 76); bei Günther, Symbolik 4, S. 155 [*Popular Symbolics, p. 168*]. Auch in diesem Punkte lehren die Arminianer wesentlich wie Rom in ihrer *Confessio* VII, 6. Zitat bei Günther a. a. O., S. 156. Bei Quenstedt 1,1048. Baier-Walther II, 325 sq. Vgl. Luthers Darlegung in den Schmalkaldischen Artikeln (315, 21 ff.), daß Rom Sünden, die nur zeitliche Strafe verdienen, erfunden hat, um die Satisfaktionspraxis, den Ablaß und Fegfeuer im Betrieb zu erhalten.

1662) Die Belege aus den Dordrechter Beschlüssen und der *Confession of Faith* der Presbyterianer sind abgedruckt Bd. II, Note 1304.

als Todsünden: *superbia, avaritia, luxuria, ira, gula, invidia, acedia.*[1663] Dies Verzeichnis ist irresuhrend. weil jede Sünde die wider Mahnung des Gewissens festgehalten wird, zur Todsünde werden kann.

f. Herrschende und nichtherrschende Sünde. ^

Diese Einteilung .fällt der Sache nach mit der Einteilung in Todsünden und läßliche Sunden zusammen. Bei den Ungläubigen herrschen die Sünden stets, selbst wenn einzelne Sünden dem äußeren Werk nach unterlassen werden. Alle Ungläubigen sind tot in Sünden und der Teufel ist bei ihnen die herrschende Macht.[1664) Der Zustand in dem die Sünde nicht herrscht, findet sich nur bei den Gläubigen Rom. 6,14: „Die Sünde wird nicht herrschen können über euch, sintemal ihr nicht unter dem Gesetz seid, sondern unter der Gnade " Wenn bei bisher Gläubigen der Kampf des Geistes wider das Fleisch aufhort und so die Sünden herrschend werden, so fallen sie aus dem Glauben. Daher die Mahnung: „So lasset nun die Sünde nicht herrschen in eurem sterblichen Leibe!" Röm. 6,12.

g. Die Teilnahme an fremden Sünden. ^

Eine Spezies der *peccata actualia* ist auch die Sünde, wodurch fremder Sünden teilhaftig machen. Die Schrift warnt ausdrücklich vor dieser Sünde, 1 Tim. 6,22: μη κοινώνει ἁμαρτίαις ἀλλοτρίαις. Sie geht auch spezialisierend aus einzelne Fälle ein Wer glaubensbrüderliche oder — was dasselbe ist — kirchliche Gemeinschaft mit decken hält, die falsche, das ist, von Gottes Wort abweichende, Lehre führen, macht sich fremder Sünde teilhaftig, 2 Joh. 11: „Wer ihn [der die Lehre Christi nicht bringt] grüßet,[1665] macht sich teilhaftig seiner bösen Werke." Um die Christen vor dieser Sunde zu bewahren, erteilt Paulus allen Christen die Weisung: εκκλίνατε ἀπ' αυτών, nämlich von allen, die von der apostolischen Lehre abweichen. Wir können uns fremder Sünden auch dadurch teilhaftig machen, daß wir an dem Bösen, das andere tun, im Herzen Wohlgefallen haben. So sagt Paulus Röm. 1,32 bei der Beschreibung der Ruchlosigkeit der Heiden, daß sie nicht bloß selbst die

---

1663) Daß *acedia* (ἀκηδία), der Überdruß an Gottes Wort, mit Recht zu den Todsünden gerechnet werde, legt Luther dar im Großen Katechismus, S. 440 99 ff

1664) Eph. 2, 1—3; Kol. 1, 13; Apost. 26, 18.

1665) Der glaubensbrüderliche Gruß und Verkehr ist untersagt, nicht der freundliche bürgerliche Verkehr.

Sünden tun, sondern auch συνευδοκοῦσιν τοῖς πράσσουσιν. Dieses Wohlgefallen an den Sünden anderer wird ganz besonders geweckt a. beim Lesen solcher Schriften, die unmoralischen Inhalts sind, b. beim Lesen solcher Schriften, die falsche Lehren und falsche Lehrer verherrlichen. Die verschiedenen Weisen, wie wir uns fremder Sünden teilhaftig machen können, hat man zusammenzufassen gesucht in dem alten lateinischen Vers:

Consulo, praecipio, consentio, provoco, laudo,
Non retego culpam, non punio, non reprehendo,
Non obsto, sed praecipio et defendo aliena. [1666)]

h. Himmelschreiende Sünden (*peccata clamantia*). ^

Dieser Ausdruck bezeichnet gewisse Sünden als solche, die Gott zur öffentlichen Strafe herausfordern. Die Schrift nennt als solche Sünden den Mord (1 Mos. 4,10), besonders Christenmord (Offenb. 6,9.10), die Vorenthaltung des den Arbeitern zukommenden Lohnes (Jak. 5,4), überhaupt die Unterdrückung solcher, die sich selbst nicht helfen können, deren Not daher zu Gott schreit und Gott zum Eingreifen auffordert. Hierher gehört die Unterdrückung der Fremdlinge, der Witwen und Waisen, der Armen, der in Knechtschaft Schmachtenden usw.[1667)] Chemnitz:[1668)] *In scholis vocant peccata clamantia, eo quod Scriptura dicat, illa peccata, etiam tacentibus hominibus, clamare ad Deum et expetere vindictam*. Chemnitz hat.(bei Verweisung auf 1 Mos. 4,10; 18,20; 2 Mos. 3,7; 22,23; Jak. 5,4) auch den alten Memorialvers:

Clamitat ad coelum vox sanguinis et Sodomorum,
Vox oppressorum mercesque retenta laborum.

Dabei verlieren wir nicht aus dem Auge, daß der Unglaube, der dem Heiland der Welt gegenüber festgehalten wird, die größte und schwerste Sünde ist und bleibt.[1669)] Wir können ihn *peccatum clamantissimum* nennen. Christus straft den Unglauben der Pharisäer, die dem Hosianna bei seinem Einzug in Jerusalem gewehrt wissen wollten, mit den Worten: „Ich sage euch, wo diese werden schweigen,

---

1666) Bei Chemnitz, *Loci* I, 258; Baier-Walther II, 322. Hier sind auch biblische Beispiele für die verschiedenen Weisen angeführt. Das *non retego culpam* ist natürlich für den Fall gemeint, wenn Beruf und Pflicht die Aufdeckung der Schuld fordert. Sonst gilt Spr. 11, 13. Wann Verleger und Buchhändler sich fremder Sünden teilhaftig machen, darüber vgl. „Lutheraner" 27, 172 ff.

1667) Vgl. Schriftstellen wie 2 Mos. 22, 21—24; Ies. 3, 14. 15; 2 Mos. 3, 7—9 usw.

1668) *Loci* I, 258. 1669) Joh. 16, 9; 15,22

so werden die Steine schreien."[1670] Wenn Dogmatiker neben die *peccata clamantia* noch *peccata* non *clamantia* stellen, so wollen sie damit nicht (wie Neuere) eine Klasse von „schuldlosen Sünden" lehren, sondern darauf Hinweisen, daß Gott nach seiner Gnade und Langmut mit seinem Gericht über die Sünde verzieht, weil er Raum zur Buße lassen will, oder weil das Maß der Sünden nach göttlicher Rechnung noch nicht voll ist, 1 Mos. 15,16. Was die Christen insonderheit betrifft, so danken sie Gott dafür, daß es *peccata non clamantia* gibt. Einerseits wissen und erfahren sie, daß auch in ihnen noch ein Heer von Sünden steckt, die wahrlich Gottes Zorn und die ewige Verdammnis verdient haben. Andererseits wissen sie, daß diese Sünden insofern nicht mehr zu Gott um Rache schreien, als sie ihnen täglich und reichlich vergeben werden, weil sie einen Fürsprecher bei dem Vater haben, JEsum Christum, der gerecht und die völlige Versöhnung für ihre Sünde ist, so daß sie mit der Zuversicht der Erhörung beten: „Verbirg dein Antlitz von meinen Sünden und tilge alle meine Missetat!" Ps.51,11.

i. Die Sünde wider den Heiligen Geist. ^

Bei der Einteilung der Sünden in solche, bei welchen noch Buße möglich ist (*peccata irremissibilia*), und in solche, bei welchen die Buße ausgeschlossen ist (*peccata irremissibilia*), bleibt für die letztere Klasse nur eine Sünde übrig, die Sünde wider den Heiligen Geist.

Die Schriftstellen, die von dieser Sünde handeln (*sedes doctrinae*), sind Matth. 12,22—32 und die Parallelen Mark. 3,22—30; Luk. 12,10. Auch 1 Joh. 6,16 wird mit Recht aus die Sünde wider den Heiligen Geist bezogen. An diesen Stellen wird die Sünde Wider den Heiligen Geist von allen andern Sünden unterschieden und als solche bezeichnet, die nicht vergeben wird. Matth. 12,31: „Alle Sünde und Lästerung wird den Menschen vergeben, η δε τον πνεύματος βλασφημία ούκ άφεθήσεζαι. Die Einzigartigkeit dieser Sünde, wird noch mehr dadurch hervorgehoben, daß sie auch von der Sünde gegen den Sohn Gottes unterschieden wird. Matth. 12,32: „Wer etwas redet wider des Menschen Sohn, dem wird es vergeben, aber wer etwas redet κατά του πνεύματος τον άγιον, dem wird's nicht vergeben, weder in dieser noch in jener Welt." Ebenso Mark. 3, 28. 29: „Alle Sünden werden den Menschen vergeben, και βλασφημίαι δσας αν βλασφημήσωσιν [auch die

---

1670) Luk. 19, 40; vgl. Hebr. 12, 22—25.

Lästerungen soviel ihrer, δαας, sie lästern mögen]; wer aber den Heiligen Geist lästert, der hat keine Vergebung ewiglich, sondern ist schuldig des ewigen Gerichts." Ebenso Luk. 12,10. 1 Joh. 5,16 wird zwischen Sünde ου πρός θάνατον und Sünde προς θάνατον unterschieden, und zwar in der Weise unterschieden, daß im Falle der Sünde „nicht zum Tode" die Fürbitte als selbstverständlich angesehen ist, im Falle der Sünde zum Tode hingegen von der Pflicht der Fürbitte klar dispensiert wird; ου περί εκείνης λέγω ϊνα έρωτήαη. Es ist daher bei der Sünde zum Tode nicht zu denken an die Ungläubigen, für die Fürbitte zu tun Pflicht ist (1 Tim. 2,1.4; erste und zweite Bitte, Christi und Stephanus' Beispiel). Es ist ferner nicht zu denken an solche Personen innerhalb einer christlichen Gemeinde, die als Abgefallene offenbar wurden und deshalb von der Gemeinde ausgeschlossen oder gebannt werden mußten. Für diese ist Fürbitte zu tun, weil her Bann ja ein letztes scharfes Mittel ist, die Abgefallenen zur Buße zu bringen und zur Seligkeit zu führen, 1 Kor. 5, 5; 2 Kor. 2, 6—11. Weil es nun in bezug aus die Sünde πρός θάνατον hier ausdrücklich heißt, man brauche in diesem Falle nicht Fürbitte zu tun, so können wir nicht umhin, hier eine Bezeichnung der Sünde wider den Heiligen Geist zu finden.[1671)]

Was ist es nun um die Sünde wider den Heiligen Geist, oder worin besteht ihr Wesen (*forma*) im Unterschiede von allen andern Sünden? a. Sie besteht nicht in der bis ans Ende währenden Unbußsertigkeit (*impoenitentia finalis*). Die große Menge der Menschen stirbt im Unglauben, und doch sagt die Schrift nicht von ihnen, daß sie die Sünde wider den Heiligen Geist begangen haben, b. Die Sünde wider den Heiligen Geist besteht auch nicht in jedem Widerstande gegen die Wirksamkeit des Heiligen Geistes. Sonst würden alle Menschen, die das Evangelium hören oder lesen, die Sünde wider den Heiligen Geist begehen, weil sie alle nach ihrem natürlichen Zustande das Evangelium für eine Torheit halten und daher widerstreben, bis sie durch Wirkung des Heiligen Geistes im Wort aus Widerstrebenden Nichtwiderstrebende geworden sind, c. Die Sünde wider den Heiligen Geist besteht auch nicht in der Lästerung der Wahrheit infolge geistlicher Blindheit. Paulus bekennt von sich, daß er aus Unwissenheit, im Unglauben

---

1671) So auch Luther in feinem „Sermon von der Sünde Wider den Heiligen Geist" (vom Jahre 1529; St. L. X, 1205) und die meisten Dogmatiker.

„ein Lästerer und ein Verfolger und ein Schmäher" (βλάσφημος καί διώκτης και υβριστής) war; aber trotzdem ist ihm Barmherzigkeit widerfahren, 1 Tim. 1,13. Auch die Verleugnung der Wahrheit aus Furcht und aus andern Affekten, wie bei Petrus, ist nicht die Sünde wider den Heiligen Geist. Auch Petrus wurde wieder bekehrt, Luk. 22, 61. 62. Anders war die Sachlage bei den von Jerusalem gekommenen Pharisäern, aus deren Verhalten der Heiland Veranlassung nimmt, vor der Sünde wider den Heiligen Geist zu warnen. Diese Pharisäer konnten sich dem gewaltigen Eindruck des vollbrachten Wunders ebensowenig entziehen wie das Volk, von dem es heißt: „Und alles Volk entsetzte sich (εξίσταντο) und sprach: Ist dieser nicht Davids Sohn?" Matth. 12,22. Aber obwohl jene Pharisäer von der Göttlichkeit des Wunders innerlich überzeugt waren, verlästerten sie es doch mit der höchsten Lästerung, die es gibt: sie erklärten es für Teufelswerk. Sie sprachen: „Er treibt die Teufel nicht anders aus denn durch Beelzebub, der Teufel Obersten", Matth. 12,24. Hieran schließt sich Christi Warnung vor der einen großen Sünde, die im Unterschiede von allen andern Sünden nicht vergeben wird. Hiernach werden wir sagen müssen: Die Sünde wider den Heiligen Geist wird begangen, wenn der Heilige Geist einen Menschen von der göttlichen Wahrheit innerlich überzeugt und der Mensch dennoch die erkannte Wahrheit nicht nur verwirft, sondern auch lästert. Dies ist zusammengefaßt z.B. in Hollaz' Beschreibung dieser Sünde: [1672] *Peccatum in Spiritum Sanctum est veritatis divinae evidenter agnitae et in conscientia approbatae malitiosa abnegatio, hostilis impugnatio, horrenda blasphematio et omnium mediorum salutis obstinata et finaliter perseverans reiectio.*[1673] Richtig sagen wir daher in der Beschreibung der Sünde wider den Heiligen Geist, daß sie *peccatum in officium Spiritus Sancti* ist, das ist, ein williges und entschlossenes Angehen gegen die vom Heiligen Geist gewirkte innere Überzeugung. Daher wird sie auch von dem Reden wider den Sohn Gottes, das ist, wider die Person des Sohnes Gottes, spezifisch unterschieden. [Ed. – English ed. References Walther's *Law and Gospel*, Thesis XXIV, p. 393]

1672) *Examen, P. II, cap. IV, De Pecc. Act., qu*. 38.

1673) Luther unterscheidet in dem genannten „Sermon", X, 1203, zwischen dem noch „zugedeckten Heiligen Geist", wie bei Paulus vor der Bekehrung, und dem „offenbaren Heiligen Geist", wie er innerlich überzeugend bei den Pharisäern in Tätigkeit trat. „Hier ist der Heilige Geist offenbar und aufgedeckt, bricht hervor und leuchtet wie ein Blitz, daß sein Glanz ins Herz dringt. . . . Solches hat man vorzeiten genannt *impugnationem veritatis agnitae*."

Hieran haben sich einige Fragen geschlossen.

1. Kommt die Sünde wider den Heiligen Geist auch heute noch vor? Arminianer haben das geleugnet und gemeint, daß diese Sünde auf die apostolische Zeit zu beschränken sei.[1674] Wir müssen die Frage bejahen, weil die Schriftstellen Matth. 12 usw. allgemein lauten und nicht andeuten, daß diese Sünde auf die Zeit Christi und der Apostel beschränkt gewesen sei. Es sind ohne Zweifel Worte der Warnung, die bis an den Jüngsten Tag beherzigt werden sollen.

2. Wenn die Sünde wider den Heiligen Geist auch heute noch vorkommt, kann *in concreto*, das ist, auf die einzelne Person gesehen, erkannt werden, wer diese Sünde begangen hat? Die praktische Wichtigkeit der Beantwortung dieser Frage sowohl für den einzelnen Christen als auch für die Pastorale Praxis liegt auf der Hand. Die Sünde wider den Heiligen Geist ist die Sünde, von der mit Recht gesagt worden ist: Die sie nicht begangen haben, meinen sehr oft, sie begangen zu haben, und quälen sich damit bis zur Verzweiflung; die sie tatsächlich begangen haben, machen sich darüber keine Sorge, wie dies die äußerste Verstockung mit sich bringt, die eine Begleiterscheinung dieser Sünde ist. Wer sich um die Sünde oder die Sünden sorgt, die ihn befürchten lassen, er habe die Sünde wider den Heiligen Geist begangen, und wer ein Verlangen in sich trägt, er möchte von der Vergebung, die Christus durch sein Blut erworben hat, nicht ausgeschlossen sein, in dem ist, wie diese Sorge und dieses Verlangen klar beweist, ein mächtiges Werk des Heiligen Geistes. Er steht im Glauben. Sehr richtig sagt die Konkordienformel: [1675] „Die ein kleines Fünklein und Sehnen nach Gottes Gnade und der ewigen Seligkeit in ihrem Herzen fühlen und empfinden", die können und sollen wissen, „daß Gott diesen Anfang der wahren Gottseligkeit in ihrem Herzen angezündet hat und wolle sie in der großen Schwachheit ferner stärken und ihnen helfen, daß sie in wahrem Glauben bis ans Ende beharren". Die Konkordienformel führt dafür den unwiderleglichen Schriftbeweis, indem sie darlegt, daß ein Verlangen nach Gottes Gnade in Christo sich nicht im natürlichen Menschenherzen findet, sondern in jedem Fall Gottes Wirken in „frommen Christen" ist. Die meisten lutherischen Dogmatiker halten daher dafür, daß der

---

1674) So Episcopius in *Resp. ad 64 qu*, 14; zitiert bei Quenstedt I,1072.

1675) M. 591, 14.

italienische Rechtsgelehrte Francesco Spiera († 1548) nicht die Sünde wider den Heiligen Geist begangen habe, sondern in Verzweiflung gestorben sei, weil er diese Sünde begangen zu haben meinte. So Quenstedt I, 1064: *Spiera pro peccatore in Spiritum Sanctum minime habendus est, quia 1. non ex malitia, sed infirmitate, non* εκουσίως *et sponte, sed persuasus ab amicis defecit ad papatum. 2. Non impugnavit aut blasphemavit doctrinam evangelii, sed summe doluit, quod a veritate defecerit. Fuit ergo desperatio quidem, sed non blasphemia in Spiritum Sanctum, ut ait b. Meisnerus; vel ex sola opinione istius peccati*. Wenn damit der geschichtlich gewordene Fall Spiera auch nicht vollständig beschrieben ist, so halten wir doch das Urteil Quenstedts für richtig.[1676] — Was die Erkennbarkeit der Sünde wider den Heiligen Geist im konkreten Fall betrifft, so ist zweierlei im Auge zu behalten: a. Man schreibe diese Sünde niemand voreilig (*temere*) zu. Auch Luther ist hier sehr vorsichtig. Man soll Zusehen, „daß man niemand so bald in solche Sünde stoße, um etlicher armen beschwerten Gewissen willen, die der Teufel zu verzweifeln treibt, daß sie ihnen selbst unvergebliche Sünde machen".[1677] b. Andererseits gehen auch die zu weit, welche behaupten, daß diese Sünde in keinem Fall erkannt werden könne. Aus 1 Joh. 5,16 geht ein Doppeltes hervor: 1. Die Sünde kommt vor und ist erkennbar, weil sie von der Fürbitte dispensiert, εστιν άμαρτία πρός ϋ'άνατον, ον περί εκείνης λέγω ινα έρωτήση. 2. Während Johannes vorher und nachher im Plural redet und damit eine Erkenntnis beschreibt, die allen Christen gemeinsam ist, gebraucht er V. 16 den Singular: „So jemand sicht", ίάν τις ΐδη. Damit ist ein spezieller Fall beschrieben und angedeutet, daß es sich bei der Unterscheidung zwischen Sünde „nicht zum Tode" und „zum Tode" um eine Wahrnehmung und Erkenntnis handelt, die auf einzelne Personen beschränkt ist, etwa auf den Pastor oder auf einzelne Christen, die vor andern die Gabe der Geisterunterscheidung haben.

1676) Der Fall Spiera ist beschrieben RE.ar2 XIV, 799 ff., bei Meusel VI, 354, aber nicht mit durchweg richtigem theologischen Urteil. So heißt es RE. a. a. O., S. 801: „Spiera hatte mit dem Worte Gottes und seiner Erkenntnis ein frevles Spiel getrieben, sonst hätte er nicht so leicht und so schnell verleugnen können." Man denke daran, wie schnell Petrus aus Menschen- und Todesfurcht fiel. Auch die Berufung auf Calvins Urteil hätte unterbleiben sollen, weil Calvin bei seiner Leugnung des allgemeinen Gnadenwillens Gottes das richtige Urteil über die Sünde wider den Heiligen Geist gar nicht haben kann.

1677) „Sermon", X, 1209.

3. Die meisten lutherischen Theologen nehmen an, daß nur die Wiedergebornen die Sünde wider den Heiligen Geist begehen können, wiewohl Quenstedt in seiner θέσις sich vorsichtig ausdrückt: [1676)] *Nobis probabilior videtur eorum sententia, qui solis vere renatis, iustificatis et renovatis peccatum in Spiritum Sanctum adscribunt*. Andere (Baier, Balthasar Meisner, Feurborn) wollen die Möglich, keit offen gelassen haben, daß auch Unwiedergeborne diese Sünde begehen können, nämlich in dem Moment, in welchem der Heilige Geist sie bekehren wollte. Jedenfalls muß die innerlich überzeugende Wirkung des Heiligen Geistes als voraufgehend gedacht werden, was in dem Ausdruck είς τό πνεύμα το άγιον, κατά τον πνεύματος τον άγιον liegt.

4. Die Stellen Hebr. 6,4—8 und Kap. 10,26.27 können nur durch die Annahme, daß sie vom *peccatum in Spiritum Sanctum* handeln, mit Matth. 12 usw. harmonisiert werden, weil sie klar jedem willig (εκονοίως) Sündigenden, der einmal die Erkenntnis der Wahrheit empfangen und die himmlische Gabe geschmeckt hatte, die Möglichkeit der Buße absagen. Was Hebr. 12, 17 betrifft, wo es von Esau heißt: μετάνοιας τόπον ονχ ενρεν, καίπερ μετά δακρύων εκζητήοας αντήν, so hat die Auffassung mehr für als gegen sich, daß hier nicht von Esaus Buße die Rede sei, sondern von der Nichtsinnesänderung seines Vaters Isaak in bezug auf den Segen der Erstgeburt. So von Neueren Lünemann, Ebrard, Moll u.a. Die mit Tränen versuchte Umstimmung des Vaters ist 1 Mos.27,34ff. berichtet.

5. Wie stimmt die Tatsache, daß die Sünde Wider den Heiligen Geist nicht vergeben wird, mit der andern Tatsache, daß Christus für alle Sünden, also auch für die Sünde wider den Heiligen Geist, Vergebung erworben hat? Schriftwidrige Lösungen dieser Schwierigkeit finden wir sowohl bei den Calvinisten als auch bei den Papisten und Synergisten. Calvinisten kommen schließlich auf die Lösung zurück, daß Gottes Gnadenwille und Christi Verdienst sich nicht aus alle Menschen, sondern nur auf einen Teil derselben erstrecke. Zu den Menschen, welche Gott überhaupt nicht selig machen wolle und die Christus nicht mit Gott versöhnt habe, gehörten auch die Sünder Wider den Heiligen Geist. Die Lösung ist falsch, weil nach der Schrift Christus die Versöhnung (Ιλασμός) für der ganzen Welt Sünde ist, 1 Joh. 2,2. Im Zusammenhang damit behaupten

---

1678) *Systema* I, 1060.

die Calvinisten ferner, daß die auf Bekehrung abzielende Wirksamkeit des Heiligen Geistes sich gar nicht auf die Verlorengehenden, also vornehmlich auch nicht auf die Sünder Wider den Heiligen Geist, erstrecke. Daß dies eine menschliche Erfindung ist, geht schon aus der Beschreibung der Sünde wider den Heiligen Geist hervor. Diese Sünde besteht ja nach der Schrift gerade in dem boshaften Sichsetzen wider die innerlich überzeugende Wirksamkeit des Heiligen Geistes. Römische Theologen lösen die Schwierigkeit von einer andern Seite aus. Sie meinen, die Sünder wider den Heiligen Geist gehörten in die Klasse derer, die es versäumt haben, sich das zur Erlangung der Seligkeit nötige Verdienst zu erwerben. Auch bei den Synergisten aller Schattierungen kommt es schließlich darauf hinaus, es habe, wie bei den Ungläubigen und Verstockten überhaupt, so auch bei den Sündern wider den Heiligen Geist, an der Leistung der Selbstbestimmung gefehlt, an der zur Bekehrung und Seligkeit ihrerseits nötigen Reduktion des Widerstrebens und der Sündenschuld. Daß diese Mitwirkung zur Bekehrung und Erlangung der Seligkeit ein fingierter Faktor ist, lehrt Christus gerade auch bei seiner Warnung vor der Sünde wider den Heiligen Geist. Christus lehrt nämlich, daß alle Menschen in der Gewalt und unter der Herrschaft des Teufels bleiben, bis der Stärkere, Christus, über ihn kommt und ihm den Raub entreißt. Kurz, wir müssen auch in bezug auf die Sünde wider den Heiligen Geist sagen: a. Daß es nicht zu dieser Sünde kommt, ist lediglich Gottes Gnade und nicht in einer irgendwie benannten guten Beschaffenheit oder Leistung des Menschen begründet, b. Daß es zur Sünde wider den Heiligen Geist kommt, ist lediglich Schuld des Menschen und nicht in einem Mangel der Gnade Gottes und des Verdienstes Christi oder in einem Mangel der Wirkung des Heiligen Geistes begründet. Wir kommen auch hier nicht über die *sola gratia Dei* einerseits und über die sola *culpa hominis* andererseits hinaus. Zu diesem Resultat gelangen wir bereits, wenn wir bei der Sünde der Verstockung stehenbleiben. Die Konkordienformel erinnert:[1679] „Einer wird verstockt, verblendet, in verkehrten Sinn gegeben, ein anderer, so wohl in gleicher Schuld, wird wiederum bekehret. In diesen und dergleichen Fragen setzet uns Paulus ein gewisses Ziel, wiefern wir gehen sollen, nämlich daß wir bei einem Teil erkennen sollen Gottes Gericht. Denn es sind wohlverdiente Strafen der Sünden, ... auf daß wir in Gottes-

---

1679) M. 716, 57 ff.

furcht leben und Gottes Güte ohne und Wider unser Verdienst an und bei uns, denen er sein Wort gibt und läßt, die er nicht verstocket und verwirft, erkennen und preisen." Und welcher Christ, wenn er sich auf sich selbst besinnt, wagte wohl zu sagen: Daß es bei mir nicht zur Sünde wider den Heiligen Geist kommt, dafür liegt der entscheidende Grund in mir! Deshalb sagt auch Luther in seinem „Sermon":[1680] „Da laßt uns für bitten, daß wir in die Sünde nicht fallen, so die offenbare Wahrheit nicht leiden will; denn da ist weiter kein Rat noch Hilfe noch Entschuldigung und der Zorn Gottes endlich angesangen." Und am Schluß des „Sermons" noch einmal: ,"Gott wolle uns vor solcher Sünde behüten!"

Schlußbemerkung. Aus der Anfechtung, die Sünde wider den Heiligen Geist begangen zu haben, errettet nur eins. Herz, Sinn und Gedanken müssen aus die völlig allgemeine und die völlig freie Gnade Gottes in Christo gerichtet werden, die ja *sole clarius* in der Schrift geoffenbart vorliegt. Inkompetente Seelsorger sind in diesem Falle sowohl die Papisten und Synergisten als auch die Calvinisten. Der reformierte Theologe Schneckenburger weist schlagend nach, daß ein Calvinist erst lutherisch werden muß, ehe er jemand aus der Anfechtung, die Sünde wider den Heiligen Geist begangen zu haben, erretten kann [1681] Daher gilt es, *universalem gratiam* und *solam gratiam* sestzuhalten, wie im ersten Abschnitt des nächsten Bandes weiter dargelegt wird.

1680) A. a. O., 1206. 1209.

1681) Vergleichende Darstellung des luth. u. ref. Lehrbegriffs I, 260 ff.: „Man kann nur mit Luther auf das objektive Verdienst Christi, auf die Verheißung des Wortes Gottes und auf die Treue des Berufers verweisen, der das angefangene Werk nicht liegen lassen, sondern uns bewahren wird. Dieses wird freilich nur dann ausreichen, wenn der reformierte Fromme es sich aus dem Sinn schlagen kann, daß das Verdienst Christi usw. nicht alle angeht, vielleicht gerade ihn nicht angeht."